

Ce mémoire intitulé

**Inscrire l'inconnaissable.
Anomalies métaphoriques au sein de l'expérience mystique**

Présenté par
Miriam Sbih

A été évalué par un jury constitué des personnes suivantes

Terry Cochran
Directeur

Barbara Agnese
Présidente-rapporteuse

Simon Harel
Membre du jury

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maîtrise ès arts

Septembre 2019
© Miriam Sbih, 2019

Résumé

Cette réflexion découle d'un constat simple, mais qui à la fois invoque la réévaluation en profondeur de notre lien à la pensée, au sens et au langage. L'expérience de l'inconnaissable, de tout ce qui n'est pas *là*, devant nous, demande de se détourner du langage conventionnel, logique et rationnel, afin de pouvoir l'exprimer. Les écrits mystiques, dans leur mise en forme langagière d'un contact direct avec Dieu, constituent un espace foisonnant et exemplaire, afin de réfléchir la pensée. Celle-ci est traversée de toutes parts d'un besoin pressant de dire l'ineffable, par l'entremise d'une inscription langagière qui déroge du sens convenu du monde, des liens communicationnels ordinaires. Cette manière particulière de dire est structurée par la métaphore, cette suspension de la pensée qui appelle à la recréer, à sortir de leur endormissement le sens et la langue cristallisée du quotidien.

Ce mémoire se propose donc de penser les modes de l'expression et de concrétisation de l'expérience de l'ineffable, en se penchant sur ce que la métaphore, dans son inscription, permet de connaître, ailleurs que dans le langage discursif.

En premier lieu, il s'agira de présenter les modalités générales de l'expérience mystique et ses différentes manières de s'inscrire au sein de l'existence. Je me pencherai plus précisément sur le propre de son inscription métaphorique dans le langage. En deuxième lieu, je voudrai réfléchir théoriquement et pratiquement la métaphore, par-delà le titre réducteur d'ornement ostentatoire que le langage logique lui fait vêtir, niant sa possibilité singulière de propulser la pensée et de créer une connaissance nouvelle. En troisième et dernier lieu, il s'agira d'exemplifier l'inscription métaphorique de l'expérience mystique, à travers deux figures mystiques singulières, soit Simone Weil (1909-1943) et Al-Hallâj (858-922), chez qui la constatation de l'absence matérielle de Dieu invite plutôt à se détacher de sa construction langagière imaginaire, et à l'aimer, dans toute son absence. Cela, en dépouillant le langage, métaphore imitant le mouvement de dépossession de soi qu'appelle leur conception unique de l'extase mystique.

Mots-clés : expérience mystique, extase, métaphore, pensée littéraire, dépossession de soi, savoir, langage Simone Weil, Al-Hallâj,

Abstract

This reflection comes from a simple observation, which at the same time demands that we deeply re-evaluate our relation to thought, meaning and language. In order to be expressed, the experience of the unknowable, of everything not *there* in front of us, requires a diversion from conventional, rational language. Mystical writings, shaping through language direct contact with God, constitute an abundant and exemplary space to reflect upon thought, which is met with a pressing need to express the ineffable through a kind of linguistic inscription capable of departing from the agreed meanings of the world, from ordinary communicational connections. This particular way of *saying* is structured by the metaphor, this suspension of thought asking to be recreated, so that language and meaning, crystallized in daily life, may awake from their slumber.

Thus, this thesis proposes to reflect upon the modes of expression and concretization of the experience of the ineffable, by examining what knowledge the metaphor, in its inscription, allows to be understood outside discursive language.

To begin with, the general modalities of the mystical experience, and the different ways in which it inscribes itself in existence, will be presented. I will consider more precisely its characteristic metaphorical inscription in language. I will then reflect theoretically and practically on the metaphor, beyond the reductive title of ostentatious ornament that rational language gives to it, denying its singular possibility to propel thought and create new forms knowledge. Finally, I will exemplify the metaphorical inscription of the mystical experience through two particular mystical figures: Simone Weil (1909-1943) and Al-Hallâj (858-922), for whom the observation of God's material absence instead implies detachment from their imaginary linguistic construction and invites to love him in all his absence. This, by stripping down language, a metaphor imitating the movement of the dispossession of self, which is called for by their unique conception of mystical ecstasy.

Keywords : mystical experience, ecstasy, metaphor, literary thought, self-dispossession, knowledge, language, Simone Weil, Al-Hallâj

Table des matières

Résumé	i
Abstract	ii
Table des matières	iii
Remerciements	iv
Avant-propos	v
Introduction	1
Chapitre I. Les modalités de l'expérience mystique: performer l'Absent	7
S'offrir au vide: l'apophase comme expérience mystique	7
De l'apophase à l'exaltation des sens : la transe, voie alternative vers le ravissement	14
Au gré des temps de la rencontre : eccéité, incarnation, fusion	26
Référentialité de « la » référence : des limites de l'autorité discursive	32
Juste une manière de parler : lieu(x), mémoire et articulation du mystère	34
Oh flamme d'amour vive ! Le Cantique des cantiques et la fabrication du désir	40
La communauté de la lecture : religion et institution	45
Dissoudre la catégorie : mysticisme et éboulements métaphoriques	50
Chapitre II. Traduire la trace et les spectres : métaphoriser l'inconnaissable	57
Figurer l'expérience mystique : recours métaphorique	57
Du silence jaillit la pensée : imaginer pour connaître	61
Concepts et métaphores : une histoire de différence	67
Inscrire l'absent : amour et métaphorologie	71
Structurer l'absent : l'insuffisance de nommer	75
Traquer la métaphore : pièges tendus à l'herméneute	79
Chapitre III. Déposséder l'esprit du mot : l'ascèse mystique et métaphorique chez Simone Weil et Al-Hallâj	90
En marge de la marge	90
Hallâj et Weil : parcours hétérodoxes	93
Hallâj	94
Weil	97
Fonder les liens : la dépossession comme dispositif de la rencontre	102
Nouer la métaphore au sens : écrire l'ineffable	106
Derrière le futur, devant le passé : Je-Dieu	109
Conclusion. La hantise du mythe	113
Bibliographie	116

Remerciements

Il est difficile d'écrire, sans que la pensée ne se décroche de ce qui l'avait au premier moment poussée : je remercie toutes ces personnes croisées au détour des deux dernières années, qui m'ont permis de réfléchir et surtout, de sentir.

Merci à mon père et ma mère de Québec à Sétif, pour les encouragements, le legs et l'amour d'une langue dont les consonnes m'ont poussée à convoiter le mystère, les rythmes incessants qui ponctuaient ma pensée, avant que je ne les figure à moi-même.

Merci à Aïda, précieuse alliée, de la bienveillance à mon égard, de la générosité (culinaire, et en tous points !), de l'appui quotidien et des rires contagieux.

À Rachel pour les îles qui m'auront permis d'être plus zen que mon *moi* régulier, et de compléter la rédaction, mention spéciale à Luc et Lucie. Merci pour les rires, les falaises, le soleil, le calme et la patience, je n'aurais pu espérer une meilleure fin !

Merci à Philippe Despoix de m'avoir donnée la chance de travailler sur des projets multidisciplinaires aussi inspirants que formateurs. Je le remercie pour les enseignements précieux qui auront éveillé une curiosité puissante aux enjeux de matérialité et de transmission, enjeux qui hantent mes réflexions quotidiennes.

Merci à Barbara Agnese de m'avoir accompagnée lorsque ma pensée en était encore à ses brouillons ; merci pour les lectures, pour les rencontres pleines de joie, la générosité intellectuelle, les cafés percolés, les discussions sur le langage, la bienveillance et, enfin, d'avoir cru en moi.

À ma très chère amie Clara, j'envoie mille mercis pour le dévouement, les encouragements soutenus, la patience et compréhension. Merci pour les discussions, la douceur, l'esprit vif, le souci constant de mon bien-être — malgré moi — l'énergie vivifiante et générosité lumineuse. Mon modèle de résilience ; je suis énormément reconnaissante de pouvoir être inspirée par ta force, au quotidien.

Camille, pour les inspirations poétiques, la douceur, la justesse et la bienveillance dont j'admire la force. (Les nombreux emprunts et retours à la bibliothèque !) Merci pour l'amitié, la générosité, le temps, la confiance, le calme, la joie des projets et nos maisons partagées. Merci des apparitions constantes et lumineuses, la présence-absence comme un cadeau, dans les dédales de ces pyramides, où toujours, heureusement, l'on se retrouve.

Un immense merci à Terry Cochran, qui m'a aidé à trouver ma voie/voix (!) et sans qui ce mémoire n'aurait pas vu le jour. Je n'aurais pas pu espérer trouver directeur plus compréhensif, attentif, sensible à mes angoisses et l'obsession qui les sous-tendent. Il a su me lire d'une manière assez extraordinaire et être d'un appui constant, malgré mes milliers de petites peurs, et absences/manifestations. Merci de l'inspiration, de m'avoir transmis l'envie ardente de réellement *penser*... et d'être un peu plus stoïcienne, à l'avenir !

Enfin, ma dédicace et plus profonde reconnaissance reviennent à Renato ; je n'aurais jamais pu achever cette réflexion sans lui. Présent à tous les détours et incertitudes, rassurant, une source de joie et d'inspiration continue. Je ne sais comment exprimer ma gratitude, pour cette réponse si sereine et calme offerte à mes angoisses, la lecture et relecture riches de fragments envoyés anxieusement, aux petites heures de la nuit. Son aide incommensurable avec résilience et patience dans tous les détails techniques et de mise en page. Nos échanges constants qui électrisent ma pensée, les rires, la complicité inégalée, notre dialecte. Merci de la confiance, de cet esprit littéraire dont j'admire la folie et la grandeur et qui contamine le mien à mon plus grand plaisir. Mon ami exemplaire. Merci Riri. Merci de croire en moi si fort, à tous les moments où je ne le peux pas moi-même.

Avant-propos

J'ai eu l'impression en écrivant ce mémoire que toutes les pensées sauf la mienne m'appartenaient. Il est une ligne mince entre cet assujettissement au langage et cette trahison de la pensée ; ma réflexion tente de désertier cette peur, cette obsession chez moi, qui se couvre de plusieurs appareils différents.

J'ai essayé de glisser sur la langue, m'autoriser cette liberté que j'espère et crois propre à la littérature comparée, soit celle de déjouer les conventions, de brouiller les limites des catégories que l'on a érigées, à tort et à travers.

Même formellement, j'ai tenté de protéger les jaillissements de ma réflexion, en ne les astreignant pas ni pendant, ni après, à une forme dite plus convenable, qui ne m'était pas venue naturellement. J'italique quand je le sens, je sors de moi pour me rendre au nous. J'aspire à m'adresser à toutes et tous, ces elles-ils, et j'espère avoir réussi à m'adresser aussi à ces humain.e.s qui se retrouvent entre cette distance imaginaire.

De travailler de si près et pendant une période intense les soubresauts et enjeux du langage qui taraudent ma pensée littéraire depuis plusieurs temps déjà, m'a permis de laisser de côté ce sentiment d'imposture littéraire que j'ai trop souvent porté en fardeau.

Et, d'un élan à directions multiples, risquer ma pensée, la sortir d'une paralysie qui trop souvent l'a contrainte.

toutes lettres dehors :
le gel est une lumière
où mes mains creusent
leur propre révélation .

Michaël Trahan

Introduction

La survie au creux d'une réalité où tout passe par un langage d'usage, par des articulations pragmatiques et apprises de l'ordinaire force doucement, d'une subtilité presque imperceptible, cet arrêt de la pensée, où j'en viens à oublier que mon parler routinier, n'équivaut pas au monde lui-même. La communication vitale qui lie chacune et chacun d'entre nous en société, les instances ordonnées d'une technique qui génère mon rapport au temps et aux choses, m'ont appris à regarder passivement cet espace où j'évolue, se réguler de l'intérieur, sans que je n'y prenne part activement. Les constructions conceptuelles qui fondent ce «vrai », ce socle de la rationalité du langage, sont fixées de manière tenace, de telle sorte que j'en ai nié le caractère inventé, que j'en ai cru aveuglément l'autorité, alors que ce sont «[...]de simples maximes de la raison qui vise à sa propre satisfaction¹.» Le désœuvrement, la lassitude évidente qui émane d'une langue sécularisée où tout ce qui la bombarde, ce qui ose surpasser les contours d'une langue méthodique est raillé, accusé d'être une perte de temps, laisse percevoir qu'il est devenu de plus en plus difficile de se libérer de l'apathie ambiante, d'échapper à l'autorité d'une représentation ordonnée, que rien ne semble supplanter.

Et alors, désengourdir la conscience relève du courage de *reconnaître* la malléabilité du langage, de réapprendre l'imaginaire de sa substance pour enfin se le restituer. De s'obliger le sortir du quotidien, d'une économie marchande du savoir dont le parcours automatisé m'oblige à taire ce qui en dépasse les limites, c'est consentir à penser à nouveau pour et par moi-même. Le fait de me permettre de dire et par le fait même de vivre ailleurs que dans mes habitudes discursives, me semble relever d'une connaissance, d'un savoir proprement *littéraire*.

¹ Emmanuel Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. de l'allemand par Louis Guillermit, Paris, Vrin, 2001, p. 126.

Il n'est plus question, au creux de la littérature, de justifier, de cadrer les rapports du mot au sens, mais plutôt de les faire bouger, les décoller de leur emplacement statique, pour enfin permettre le mouvement libre d'une pensée qui s'était escamotée. Ce déplacement, ce renversement ludique et cognitif de l'inscription langagière consiste en la métaphore. Ses incarnations plurielles et indéfinissables, ses altérations et jeux de langage qui obligent à penser hors des cadres prescrits, lui permettent de structurer et d'orienter une pensée vers cet inconnaissable, l'ineffable dont le discursif ne peut proprement se saisir. La déroute qu'elle arrive à causer à l'immobilité du langage implique la remise en question du lien direct que le rationnel a établi entre le sens et le mot, brouillant les cartes et produisant par le fait même ce flou ample, ce surplus de sens énigmatique, dont la trace demeure toujours à lire.

L'inscription langagière de l'expérience mystique est terreau fertile, afin de penser ce surcroît de sens et ce qu'il produit pour et par la pensée. En effet, c'est essentiellement un discours de type métaphorique qui traverse et structure les écrits mystiques de plusieurs traditions et contextes confondus, et ce n'est guère élément de hasard. L'expérience mystique, dans tout l'indicible qu'elle convoque et dans lequel elle baigne, s'actualise dans un ailleurs de la parole et n'implique en aucun cas l'application d'une démarche rationnelle, afin de la réaliser. Le langage rationnel est alors d'un bien pauvre recours afin de témoigner de ce qui se produit à l'extrémité de ses limites, dans un contact du divin s'accomplissant dans le fruit de l'amour et le dépouillement de toute ambition, de toute convoitise cognitive de posséder l'impossible du plus grand des Mystères.

Comme l'expérience mystique se voit constamment décrite telle cette opacité glissante où l'humain.e arrive à rencontrer, à fusionner avec Dieu par amour singulier, dans une expérience de solitude et de silence total, celle-ci demeure inconnaissable dans sa totalité, son espace vaporeux dissimulant à tous coups les fondements mêmes de sa possibilité. Le *topos* mystique tend à exposer les modalités de son actualisation comme étant réunies autour du

même acquis, soit celui de la valeur *négative* de Dieu. Ce faisant, les mystiques le célèbrent, le cherchent avidement dans la pleine étendue de ce qu’Il n’est pas, sans qu’ultimement l’espérance de la rencontre, n’en devienne étiolée. La croyance se situe en ce que je ne vois pas de cet inconnaissable qui, dans son illisibilité impénétrable à tous les fronts de la pensée discursive, m’appelle à me détacher de mes intuitions intellectives. Cela, pour palper un sentir étranger à celui qui dirige normalement l’élan de la vie quotidienne ; *vivre* Dieu autrement que dans une langue qui ne fait que le rabattre à ses propres insuffisances. L’ascétisme qui sous- tend l’activité mystique est cette spiritualité pratique, modalité qui calque le principe de cette conception négative de Dieu, en préconisant le détachement de ces éléments qui ont tissé la moquette ayant toujours servi à amortir l’impact d’un éveil brusque à la réalité du vide. Ainsi, le la mystique, dans une quête vers Dieu, se dépouille des choses matérielles, du désir, de l’intellection, etc. Ces détachements préparent à ce qui est ultimement recherché, soit une pleine dépossession de soi-même. Il s’agit d’un abandon décisif des acquis matériels, langagiers et imaginaires pour que sans ambages, il.elle puisse laisser pénétrer l’amour de Dieu dans un espace inédit de la pensée, désormais dégagé. Se couper du monde comme voie non pas d’abstraction, mais bien comme dégagement. En d’autres termes, catapulte l’attention vers l’ineffable et ses soubresauts, aussi omniprésents qu’imperceptibles, dans le présent de l’existence, que l’encroûtement de la vie ordinaire ne nous fait plus voir.

D’autre part, si la valeur de l’expérience mystique réside entièrement en sa réalisation, puisque « toute “connaissance mystique” est fondée sur la croyance à la valeur révélatrice de l’extase [...] »², c’est que la voix du témoignage est condamnée à vivre des échos de son propre son. Le secret de la rencontre, le caractère insaisissable d’un ravissement, d’un saisissement par Dieu-l’aimé dans son invisibilité totale, ne peut que résonner sourdement et durement au sein de notre horizon de compréhension du sens et du monde. L’extase mystique,

² Georges Bataille, *L’expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1954. p. 17.

le bouleversement cognitif et affectif qu'elle provoque, n'a de portée et de sens *direct* que pour celle.celui qui l'expérimente, comme celle-ci se module à travers même la singularité de l'humain.e qui l'éprouve. Le.la mystique sent donc le besoin de l'inscrire à l'extérieur d'elle.lui-même pour qu'elle puisse continuer à faire sens *a posteriori*, à la seconde où l'expérience comme totalité s'évanouit. C'est à travers la représentation, la figuration, donc, qu'il.elle arrive à matérialiser, à faire de l'extase un objet indépendant de l'espace-temps de son évènement : « [les choses] s'enroulent sur elles-mêmes, se donnent un volume propre, se définissent un espace *interne*, qui pour notre représentation, est à *l'extérieur*.³ »

Cette représentation est transpercée de toutes parts du besoin de pallier l'absence concrète de Dieu : elle appelle à l'inventer, à lui créer un semblant de présence dans le langage. Ces transferts composites à la fois mystiques et métaphoriques, que ce soit de l'absence à la présence, de la possession à la dépossession, impliquent de quitter l'espace convenu du langage. En exil, dans l'errance parmi les territoires qu'il.elle n'a pas encore explorés, se perdre offre ce risque de produire sa propre mouvance vers l'inconnu, et donc de réveiller la possibilité propre de sa pensée.

Dieu, dans toute l'étendue de son absence matérielle, ne peut qu'être figuré dans l'après-coup d'une expérience immanente, où la métaphore le surprend de tous les côtés, le faisant jaillir de sa cachette, en superposant nombre d'images et de figures, se voulant le penser dans le langage. Ainsi, la voie métaphorique devient moyen d'expression par excellence afin d'articuler aux limites du possible, ce qui dépasse le sens commun, ce qui fait appel à une connaissance surnaturelle. Celle-ci demande, afin de pouvoir la penser, de sortir de l'immobilité, d'accepter d'être tiraillé.e, tendu.e entre deux dissemblables, perdre le sens, pour mieux le retrouver.

³ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 252.

La réflexion qui suit est poussée sans relâche par la métaphore et son appréhension de l'ineffable, l'ayant autant animé que désorienté. Elle a su bousculer mes raisonnements de manière désarmante, les remettant en question, à chaque étape de leur articulation. Cela m'ayant permis de découvrir des voies aussi multiples qu'hétérogènes, afin de penser l'inconnaissable et son inscription au sein du langage. Malgré l'épreuve presque insurmontable de rappeler au langage son essence fluide ainsi que les contraintes académiques que ce mémoire sous-entend, j'ai tenté de frotter la métaphore à même ma pratique de l'écriture, afin de donner corps aux effets de son pouvoir, soit celui de contaminer à la fois écriture et manière de vivre. Cet exercice de pensée, je l'ai articulé en trois temps précis, permettant de prendre le pouls de la métaphore, à des moments différents de son expression.

Dans une première partie, je présente les modalités de l'expérience mystique et les différents moyens de son expression, et plus particulièrement son inscription langagière, de nature métaphorique. L'extase mystique et sa manière d'être parlée constituent un espace d'études fabuleux, en ce qu'elles permettent de concevoir d'une façon inédite et en marge de l'institution, l'amour de Dieu et la quête d'une fusion qu'il provoque. Cela, malgré son absence tonitruante parmi nous. De fait, cette extase marche au même rythme que la métaphore qui pratique, qui éprouve le langage autrement, en engageant la pensée à sortir de l'encroûtement du connu, du prévisible du monde matériel et ordinaire.

La deuxième partie se veut creuser plus en profondeur la théorie de la métaphore, les lieux de sa pratique et surtout, ses possibilités de production de sens, sa propension à atteindre une cognition nouvelle, à travers même les sillages d'un langage en dormance, qu'elle secouera de ses apparitions.

La troisième et dernière partie me permet de mettre en exemple à la fois les modalités de l'expérience mystique et leur expression métaphorique, grâce à deux figures mystiques aux écrits et parcours d'exception, soit Simone Weil et Al-Hallâj. Celle et celui-ci ont exalté

radicalement l'absence de Dieu dans une vie de l'écriture, propulsant la pensée de l'amour de Dieu et sa connaissance, à un niveau poétique et de cognition impressionnant.

*

De naviguer ces eaux qui me sont totalement inconnues, parcourir ces régions de la mystique en toute ignorance de cause, dénuée de *projet* qui sache me dicter le secret bien gardé que je serais censée percevoir, est trajectoire à la fois proprement littéraire et métaphorique. Dans l'inconnu, dans la peur et désir grandioses de poursuivre les reflets fuyants de ce qui ne s'offre pas machinalement à ma pensée ordonnée, je creuse la menace de me *perdre*. Et cela, non sans l'espérance fébrile d'expérimenter ces voies disparates d'un savoir qui n'a rien de linéaire, ces constellations de liens langagiers et de sens inexplorés, qu'il me tarde d'intégrer à mon questionnement.

Chapitre I. Les modalités de l'expérience mystique : performer l'Absent

Mais la difficulté est qu'on n'arrive pas facilement ni tout à fait à se taire

Bataille

Un manquant fait écrire

De Certeau

S'offrir au vide : l'apophase comme expérience mystique

J'ai présumé savoir ce qu'était que l'inconnaissable. Je mesure mes mots : je ne dis pas faire semblant de, parce que maintes et maintes fois je l'ai lu, frondé ses métamorphoses picturales, reçu le témoignage de la rencontre qu'en ont fait autrui, ai croisé ses apparitions à la manière du détour d'un silence au-delà du sens, informulable. Un mode d'être de l'au-delà du réel, radicalement étranger à la vie tout autant qu'à l'effacement total. Mystère plein, également par-delà toute connaissance immédiate, d'une parole, quelle qu'elle soit. Je l'ai vu s'incarner dans l'écriture, n'être évoqué que par une performance de son irreprésentabilité. Et si l'inconnaissable, cette manifestation silencieuse de ce que nous nommions d'un commun accord Dieu, se présentait à nous immédiatement, directement, frondant le mutisme ordinaire du monde où tout voir, tout reconnaître, nous est normalement impossible ? En résulterait-il un au-delà du sens connu, construit, qui toujours s'inscrit dans un indicible, un outre le langage, certes, mais dont nous pourrions sentir qu'il triture la parole à venir ?

J'ai présumé l'avoir fréquenté, cet inconnu, ce mystère, parce que des échos répétés du silence de ce qui n'est pas avec, devant nous, se réverbère, s'écoule nécessairement une parole, la nôtre, ce qui se veut une réponse, un dialogue à, vers, ce qui ne veut pas parler.

Serait-ce narguée par un mutisme, par un Dieu dont la seule certitude se figure dans l'absence, que cette parole multiplie ses formes, écoule les silences qui la fissure ? Dictée par les pas muets de celui en majuscules que nous pouvons amicalement nommer le « disparu

originaire », l'écriture, le discours mystique, est son qui trace, qui contient entièrement le sens de sa chute. Hadot nous dit que :

Cette possession, cette saisie obscure de l'indicible nous permet de dire qu'il y a un indicible et de parler de lui sous forme négative ; mais en même temps elle nous interdit de parler de lui autrement que sous forme négative⁴.

Voilà, en réalité, ce dont témoignent celles et ceux qui ont connu ce « saut dans le Mystère⁵ », celles et ceux que nous appelons mystiques ; la non-présence de Dieu est traversée d'une transgression, de l'aveu d'une fugue, d'une non-présence, et non pas d'une inexistence. C'est « [...] l'inconnu : d'une présence qui n'est plus distincte en rien d'une absence.⁶ » Qu'on l'appelle Dieu, mystère ou transcendance, c'est toujours son caractère intrinsèque d'inconnaissable qui se laisse paraître, reformuler, se laisse savoir comme tel. Et ce, à coup d'apparitions sans contours, d'occurrences invisibles et mutiques, où il dévoile qu'il échappera toujours à notre connaître immédiat. L'expérience mystique telle que nous l'enseigne la théologie négative révèle à la fois que celle ou celui qui l'expérimente ne « vit rien et c'était Dieu. Dieu est un néant et dieu est un quelque chose. Ce qui est quelque chose, cela est aussi néant. Dans le sens où il est au-delà de tout, il n'est ni ceci, ni cela.⁷ »

C'est ainsi, qu'entre le deuil d'un temps révolu et les réminiscences d'un passé dont la seule vérité est de nous avoir échappé, se dresse la possibilité même de l'union avec ce transcendant qui nous fait languir, dont la seule vraisemblance, la seule parousie, s'actualise à travers une absence qui a toujours été sue, au fond, passagère. « [...] On peut tout nier et tout affirmer de Dieu⁸ » : le langage du dévoilement, de l'après-coup propre au discours mystique, ne cesse de vouloir alerter d'une rencontre, dans l'affirmation de ce qu'Il n'est pas. Cette minuscule

⁴ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, p. 193.

⁵ Jean-Claude Renard. *L'expérience intérieure de Georges Bataille ou la négation intérieure*. Paris, Éditions du Seuil, 1973, p. 118.

⁶ Georges Bataille, *op. cit.*, p. 17.

⁷ Maître Eckhart, « Sermon 71 », dans *Et ce néant était Dieu*, Paris, Albin Michel, traduit et présenté par G.Jarczyk et P.-J. Labarrière, 2000, p. 93.

⁸ Saint Denys l'Aréopagite, *Œuvres*, traduction par l'abbé Darboy, Paris Sagnier et Bray, 1845, p. 467.

brèche, détachant l'ineffable d'un langage disloqué, figé par l'habitude, présente le possible de l'inscription langagière d'une expérience indicible. Expérience qui ne saurait être articulée autrement qu'en libérant la pensée des chaînes d'une logique que l'on s'enfoncé trop souvent à la gorge.

Sans pour autant faire de l'attitude apophasique, de la théologie négative, l'homologue de l'expérimentation du divin, il me semble bel et bien trouver auprès de l'expression mystique en général, une certitude similaire, en l'insaisissable. En fait, il s'agit plutôt d'une foi. Foi en ce qui m'est impénétrable, du caractère illusoire contenu en la croyance que mes sens puissent se saisir de tout ce qui est. Se savoir faillible martèle Simone Weil, savoir l'idée, la figuration de Dieu erronée, « croire que rien de ce que nous pouvons saisir n'est Dieu⁹ ». L'essence que nous lui affublons est uniquement fruit d'une création à la fois personnelle et collective, collage des horizons de sens, de nos perceptions et de ce qu'en a fait notre conscience historique. Un apriori conceptuel de ce qui restera à jamais dissimulé, inaccessible à travers un mode dicté par l'entendement. Bergson se rit bien d'ailleurs de la confusion qui fait de nos intuitions intellectuelles, dont la forme et les expressions s'établissent à travers le langage, le fondement de toute chose.

[...] on construit a priori une certaine représentation, on convient de dire que c'est l'idée de Dieu ; on en déduit alors les caractères que le monde devrait présenter et si le monde ne les présente pas, on en conclut que Dieu est inexistant.¹⁰

Le langage, matière purement créée par nos esprits, s'est joué de nous : son accessibilité immédiate par l'entendement, l'impression d'une saisie directe du réel, révèle le fait qu'on se laisse mener par la substance même que nous avons conçue. Le *créé* réussit à flouer ses artisan.e.s et à faire de lui-même le point référentiel de toutes choses. Grossière ironie à la

⁹ Simone Weil, *Cahiers vol.2*. Plon, 1953, p.83-234, repris dans « Cahiers », p.279-407, dans Œuvres, Gallimard, 1997, p. 840.

¹⁰ Henri Bergson, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, Éditions Flammarion, p. 332.

fois subtile, en ce que le langage se prononce, nous donne accès à une saisie des termes qui – nous avons tôt fait de l’oublier, consciemment ou non – demeurent uniquement les nôtres.

Si « [...] l’essence linguistique de l’homme consiste en ce qu’il nomme les choses¹¹ », l’appellation même de Dieu est puisée dans notre besoin féroce de dénommer un absolu indifférencié, dans le vouloir qui nous possède de dicter les majuscules du Lui, de faire flancher l’Absolu, empêcher le prolongement de son caractère inconnaissable. Dirigé.e.s par l’esprit souverain des prémisses de la Raison, nous tentons de défier la preuve souveraine d’un réel qui n’est qu’en ne nous étant pas accessible. Notre oubli est béant ; talonné.e.s par le désir bouillonnant d’inscrire l’inconnaissable, l’ineffable dans le langage, nous nions à nous-mêmes qu’il n’en fait pas réellement partie. Comment donc alors, est-ce que la pratique mystique se débarrasse de l’astreinte, de l’autorité d’un langage rationnel, au sein même de son exercice et de sa transmission ?

Là où Dieu devient plus souvent qu’autrement composition sémantique, œuvre langagière, le la mystique se détourne préalablement de l’emprise aprioritique du langage, dans la valeur de ce qui est *convenu* par celui-ci, parce que l’expérience divine n’a pas besoin d’autre intermédiaire qu’elle-même; « la Réalité [Dieu], dira Hallāj, est "en deçà du Réel"¹² ». Bataille, dans *L’expérience intérieure*, cette « continuité » profane de l’expérience mystique qui la désavoue, octroie à l’expérience en soi, totale autorité. Il n’est pas de médiation autre qu’elle-même qui permet son actualisation.

Également selon les mystiques, l’union avec Dieu n’a pas besoin d’intermédiaire, de prémisses intellectives. Comme l’exprime limpide De Certeau, « ils [les vrais

¹¹ Walter Benjamin, « Sur le langage en général et sur le langage humain » (1916), dans *Œuvres I*, trad. de l’allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, présentation de Rainer Rochlitz. Paris, Gallimard, 2000, p. 146.

¹² Louis Massignon, *La Passion d’Al- Hallāj*, éd. Geuthner, Paris, 1922, p.568, cité par Louis Gardet, dans *Études de philosophie et mystique comparées*, p. 72.

mystiques] défendent l'inaccessibilité à laquelle ils se confondent.¹³». L'union mystique réfute en paroles et en actes ce qu'il convient de désigner comme théologie positive, cette attente prescrite par autre que Dieu, inspiration qui s'articule au sein d'une parole dont le mode d'existence n'est nul autre qu'humain. La mystique résiste tant qu'elle peut, frisant la limite des exigences que convoque tout partage et toute transmission qui résultent en un passage obligé par le langage, à cette conceptualisation de la rencontre. Les modalités de l'expérience mystique puisent leur sens dans l'actualisation de l'expérience elle-même et c'est dans son après-coup seulement, que le besoin souverain et profondément humain de s'inscrire, de garder la trace, fera principalement appel au langage, mais *littéraire*. J'y reviendrai.

Le renoncement à toute entreprise de la raison et à une langue logique afin de circonscrire et d'appréhender cette expérience, ne rime toutefois pas avec la négation de son existence ni avec l'abandon de l'espoir de la poursuite et de la concrétisation de l'amour entre âme humaine et Dieu. C'est plutôt acceptation que la « vérité discursive » est apparence, fruit d'une création de l'esprit seul, et que de placer notre création, notre pastiche tangible du divin au-dessus de lui, consisterait à fuir la réalité de son essence qui se réalise dans l'absence matérielle. Cela, dans le but de compenser son silence impénétrable et surtout, douloureux. L'activité mystique n'en est pas une cognitive ; elle prend valeur dans une « forme sans la matière¹⁴ » où l'intelligence, le pouvoir de saisir conceptuellement Dieu, est vaine. La « foi négative¹⁵ » dont témoigne l'esprit mystique avise que Dieu est caché, réel désincarné dont la rencontre annonce un souffle indéchiffrable. Il y a refus de prétendre vraie, une révélation qui proviendrait des sens ou de l'entendement, et même du *désir*. L'amour absolu se tend vers Dieu, isolément de toute convoitise et entreprise sensible, et verse sa finalité dans le

¹³ Michel de Certeau, *La fable mystique (XVI^e et XVII^e siècle), tome 1*, Paris, Édition Gallimard, 1987, p.14.

¹⁴ Henri Bergson, *Durée et simultanéité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 240.

¹⁵ Simone Weil, *op. cit.*, p. 840.

détachement de soi, dans l'expiation des inventions conçues pour couvrir, dissimuler que la seule potentialité sérieuse serait celle du mouvement contraire. Se déposséder, pour rejaillir dans la totalité insaisissable de Dieu.

Allez, je le répète encore ! Même si « Dieu [...] n'est que d'être absent¹⁶ », la possibilité de s'unir à lui n'est jamais niée au sein des mystiques. Plutôt, elle clame son existence dans toute la grandeur de l'ineffable qui la traverse, ineffable que le langage mystique a tenté de contourner dans la brutalité d'une langue sensuelle. Cette nouvelle compréhension induite de l'expérience singulière est pourtant confinée et vouée à un fatalisme risible, où l'expérience inévitablement « [...] se situe seule au-delà de la parole et ne peut être qu'évoquée par elle.¹⁷ »

Et d'autant plus que, par-delà le langage, dans le plein vécu d'une rencontre singulière avec la divinité, la pensée est dite inarticulée, libre des correspondances et équivalences d'avec les concepts langagiers, d'avec les entreprises réflexives. Autrement dit, la nature indéfinissable par le langage d'un sentir de la solitude qui ne peut se confiner aux schèmes langagiers usuels. Et, est-il vraiment une langue qui sache dire l'expérience singulière d'amour entre une solitude et un transcendant ? Une démarche apophasique est non seulement adoptée à travers l'expérience mystique, dans ce qui est dit, partagé et tut du caractère indéfini de Dieu, ce qui est su de son essence inconnaissable, indéterminée, mais également vécue dans l'actualisation même de la rencontre. Son expérimentation immédiate demeure invariablement intérieure, silencieuse et solitaire, où d'emblée sont dissimulées – plutôt sont inexistantes – toutes réflexions discursives et traces tangibles. Effectivement, au-delà de l'expression inévitablement lézardée par un mutisme contraint, par l'aveu même de ce que l'on ne pourra jamais savoir ni dire concernant Dieu, la voie active et fondamentale empruntée pour atteindre

¹⁶Daniel Vidal, « François Raviez(éd.). Poétique du spirituel ». *Archives de sciences sociales des religions* 176(377), 2016, p.377.

¹⁷Georges Bataille, *op. cit.*, p.105.

l'union mystique, est celle du silence. Celle-ci consiste en une « apophase vécue¹⁸ », pour reprendre l'expression de Gardet. L'état, autant que sa recherche, invoque un temps silencieux et solitaire où est reconnue la nature à jamais inaccessible de cet Absolu, que nulle démarche cognitive ne saurait transpercer.

Mes craintes quant au langage et son dogme sont grandes, tout en étant à la fois mesurées : elles sillonnent et dirigent l'esprit de ce mémoire. Ce sont elles qui m'ont fait attendre jusqu'à lors, et me donnent l'obligation de décrire, avant d'échanger à loisir, non sans soupeser, les termes d'extase et d'expérience mystique.

Bien que celle-ci soit communément et de manière consentie désignée et relayée par le terme d'extase, cette formulation mérite d'être explicitée, ce qui permettra de mieux saisir les fondements et l'abstraction, qu'un tel vécu implique. Si la rencontre divine s'actualise dans un état mutique, que le transcendant est « atteint » en soi-même, elle demeure étrangère aux considérations intellectives, logiques et auto-réflexives que pourraient désigner cette sortie de Soi à travers soi. C'est ce qui fait de la jonction entre *extase* et *mystique*, quelque chose de sensé – pour ne pas dire logique ! – comme cette expérience dont l'abstraction nécessaire n'est pas synonyme de contemplation intellectuelle, mais plutôt de ravissement. Revenir à soi et *se souvenir*, revenir au monde, en fait, *naître* au monde, en le voyant, ailleurs que dans la les lueurs qui s'offrent à nous quotidiennement. Subir sa propre mort, s'abolir, se traduire en autre chose qu'une essence pleine d'elle-même et de ce qui l'entoure.

La théologie négative atteste tout autant de cette présence extatique, où le croire du « n'est pas » témoigne nécessairement d'un abandon de l'assurance de ce que toute faculté cognitive pourrait sauver du *non-savoir* que représente ici Dieu. Ou encore mieux, je reprends avec plaisir une autre formulation de Bataille : « contestation du savoir ». Tenir le ravissement comme simultanément seule voie et aspiration, à/vers Dieu.

¹⁸ Louis Gardet, *La mystique*. Paris, Presses Universitaires de France, 1970, p.7.

Désormais que je sens la possibilité de poursuivre sans trop d'effluves persistants des embuscades tendues par le langage, il me faut insister sur le besoin de solitude, comme marque distinctive des modalités de l'extase mystique. Car, lorsque nous nous penchons directement sur ses écrits, peu importe les traditions desquelles ils sont tirés¹⁹, il faut dire que le récit du.de la mystique aborde la préparation ou l'éclosion de l'extase entre elle.lui et Dieu, exclusivement. Il sera question plus en profondeur au cours du chapitre, de la mise en scène dialogique entre un Toi et Moi circonscrits par le discours. Toutefois, il est nécessaire dès avant d'alléguer que la nature de la mise en forme narrative de la poésie mystique implique qu'il s'agit d'une expérience de fusion qui s'actualise auprès d'une « solitude radicale.²⁰» L'extase suppose cette sortie momentanée de soi et du corps ou bien non, cette *dépossession* du Moi en tant que sujet individué et complet. Un effacement de soi pour pénétrer dans la pleine réalité divine.

L'union mystique, se consomme en des épousailles amoureuses où le Créateur rejoint sa créature, où il l'étreint et où celle-ci s'épanche avec son Bienaimé en dialogues internes, familiers, brûlants et volubiles — usant avec lui du “toi et moi” — rapportant tout à lui et lui offrant tout, souffrances, désirs, regrets, espérance.²¹

De l'apophase à l'exaltation des sens : la transe, voie alternative vers le ravissement

S'il est nécessaire de préciser cette solitude comme particularité propre à une activité mystique *précise*, c'est qu'il ne s'agit pas de la seule voie empruntée vers Dieu. Les modalités de l'expérience extatique, de l'*hors-soi*, peuvent prendre plusieurs formes ; elles se performant de manière composite. Et surtout, celles-ci correspondent à des inscriptions

¹⁹Je me garderai bien de les catégoriser et de les ranger selon l'appareil théologique qu'empruntent leurs religions respectives. Comme en témoigne l'esprit de ce mémoire, c'est force que d'examiner sous plusieurs pans la manière dont les critères langagiers et de raisonnement, ont tôt fait d'établir de manière élargie leur souveraineté et qui plus est, au sein de domaines qui les dépassent tout à fait. Sans récuser les spécificités propres à chacune des expériences dans son expression religieuse propre, ni en omettant le fait que le *langage* et le dictat théologique à travers lesquels les écrits mystiques évoluent sont facteurs d'influence, il faut tout de même ne pas négliger l'universalité de l'urgence dans laquelle ces écrits sont produits, sans les cantonner à un seul fondement statique. De Certeau nous fournit un enseignement précieux en la matière.

²⁰Gilbert Rouget, *La musique et la transe*. Paris, Gallimard, 1990, p. 48.

²¹Louis Massignon, *La passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj. Tome I : La vie de Hallâj*. Paris, Gallimard, 1975, cité par Bautista, Balbino.« Expérience mystique et union divine. Sur le savoir du psychanalyste », *Psychanalyse*, vol. 18, no. 2, 2010, pp. 33-43, p. 39.

différentes et produiront des empreintes hétéroclites, à la suite de leur réalisation. Le ravissement divin ne se cantonne pas qu'à la pratique apophasique, résultant essentiellement en une inscription langagière. De fait, l'état mutique essentiel au cœur du ravissement mystique généralement chrétien et son acceptation chez celui qui prend forme au sein de l'Interlocuteur, sont foncièrement absents de la transe en tant que voie d'accès au divin. La transe est expérience connexe, mais opposée dans la nature même de son inscription de la rencontre divine. Celle-ci prend forme, se performe au niveau du corps, plutôt que de l'écrit. La performance, l'excitation et les mouvements effrénés du corps et des sens, sont nécessaires à l'atteinte de l'extase par cette pratique, atteinte qui culminera en oubli chez le.la transi.e. Je veux m'attarder l'instant de quelques pages aux modalités de la transe, comme elle appelle à l'œuvre d'autres composantes que celles de l'extase comme apophase, qui est l'expérience au cœur de ce mémoire. Cela, dans le but de tisser un espace de comparaisons et de réflexions utile, afin de pouvoir réfléchir par après à ce que l'œuvre linguistique provoquera dans le profond du geste de la pensée, à travers la production de sens qui en découle.

Certainement, le mot *transe* est lui aussi sujet et déclencheur de plusieurs hypothèses et idées communes quant aux définitions qu'il peut revêtir. Il faut préciser que la transe peut se déployer en une pléthore de configurations différentes, sollicitant la mise en œuvre et la mise en scène de technicités et médiums divers, et que « la variabilité de ses manifestations résulte de la diversité des cultures à travers lesquelles elle est mise en forme²². » Il ne s'agit pas du tout d'un objet statique, et toute appréhension de sa nature complexe et composite suppose et demande de rappeler avant tout que nos connaissances et notre regard occidentaux en la matière sont faillibles et ne seront jamais suffisants. En effet, bien que l'existence de la transe ritualisée ait été observée dans l'histoire de la mystique chrétienne et occidentale, il ne s'agit pas d'un phénomène abondamment présent, ni d'un phénomène normalisé et compris/connu

²² Gilbert Rouget, *op. cit.*, p. 39.

par une majorité. Il faut avouer que sous notre perspective, ce phénomène se voit plus souvent qu'autrement rapproché à l'hystérie, la folie²³, et donc que nous le réduisons, le ramenons nécessairement à nos propres dispositifs de perception. Nous raisonnons la transe selon nos propres définitions médicales, sans en saisir parfaitement la naissance et le déroulement, chose qui ne peut qu'être faite par celui qui en connaît l'expérience. L'étendue des connaissances que nous pouvons avoir sur le sujet se voit limitée par ces considérations ; le respect et la prudence qu'invoquent ces expériences sensibles profondes méritent cette précision. Il est généralement convenu, que la transe consiste en :

un état de conscience passager, ou comme le mot même l'indique, transitoire. On quitte son état habituel pour entrer en transe, et au bout d'un certain temps, extrêmement variable suivant les cas, on revient à son premier état. ²⁴

Cet état second de conscience est caractérisé par une agitation extériorisée de celle ou celui qui la subit ou décide de la vivre, « [...] caractérisée par un comportement anormal et des accès de frénésie²⁵ », témoignant d'un ébranlement dans sa perception du monde qui l'entoure et impliquant l'apparition de troubles neurologiques et somatiques. Rouget en dénote les symptômes principaux suivants :« [...] trembler, être parcouru de frissons, être pris d'horripilation, s'évanouir, tomber à terre, être saisi de convulsions [...]»²⁶. La liste s'allonge, mais ce qui nous importe est notamment de saisir que ces symptômes sont issus de la provocation d'un bouleversement du sensible, du corps, là où le la mystique expérimente la fusion d'avec le divin, dans l'immobilité d'un corps qui n'est jamais moyen de se transporter, jamais moteur employé pour sortir de soi. Les effets de cette excitation chez les transi.e.s s'exposent et s'étendent partout dans l'esprit, le corps, et en causent les mouvements. Par conséquent, cette résultante, cette exaltation maximale du corps, *contamine* l'esprit. L'inverse se produit également; l'esseulement de la pensée, ne lui permet plus de contenir et de dompter

²³ Voir les rapprochements de l'hystérie, de la maladie mentale et de la folie et de la transe dans les études occidentales recensés par Rouget, *op. cit.*, p. 59-78.

²⁴ Gilbert Rouget, *op. cit.*, p. 55.

²⁵ Luc de Heusch, *La Transe*, Bruxelles, Éditions complexe, 2006, p. 48.

²⁶ Gilbert Rouget, *op. cit.*, p. 56.

les élans corporels provoqués.

Une seconde composante fondamentale de la matérialité de la transe et qui déroge assez radicalement de l'extase comme apophase, consiste en ce qu'il s'agit d'un rituel, d'une pratique intrinsèquement sociale. La transe ne se met pas en branle à n'importe quel moment, suivant des dispositions indéterminées ; elle ne s'obtient que « dans le bruit, l'agitation et la société des autres.²⁷ » Elle prend sens d'abord et avant tout en tant que cérémonie, où une communauté partage et exécute des gestes symboliques codifiés et régulés, par l'entremise d'une stimulation sensuelle constante. Cette stimulation, ce sont la musique, le chant et la danse, qui l'assureront, en tant que composantes concrètes de la transe et de son rituel, dont elle a besoin pour être provoquée et maîtrisée.

Cette présence des médiums comme moteur premier et résultante de l'expérience, où « le corps humain est le véhicule du sacré ²⁸ » devient assez clair à travers le phénomène de *wajd* (transe) chez les soufis et particulièrement suivant le commentaire qu'en fait Al-Ghazzâlî, et les composantes du *samâ* et *dhikr*, où la musique et la voix tiendront un rôle prépondérant. Le cas précis de la transe au sein du soufisme me semble particulièrement intéressant à observer, car il partage un fondement commun d'avec l'expérience négative, fondement qui proscriit le désir d'incarner soi-même Dieu, ou que celui-ci prenne possession du corps humain — ce qui n'est pas toujours le cas au sein de ce phénomène. La transe soufie exprime un geste symbolique qui continue de relayer une conception d'un Dieu inaccessible, quoique le ravissement cette fois se fait *sentir*, provoque et *est* le mouvement de tout le corps. L'Islam condamne sans détour le genre de conception d'un Dieu à proximité, l'identification à lui est impossible. Plutôt, la transe s'actualisera et voudra aboutir à :

la relation entre la divinité et le sujet en transe vue comme une rencontre, vécue par le sujet, suivant les cas, comme une communion, comme une révélation ou comme une

²⁷ *Ibid.*, p. 47.

²⁸ Luc de Heusch. *op. cit.*, p. 13.

illumination. [...] De la transe due au *wajd* et obtenue par la pratique du *dhikr*, nous dirons [...] que c'est une transe **communuelle**.²⁹

De fait, le verbe *wajada* (w.j.d, وَجَدَ) correspond d'abord et avant tout au verbe trouver, avant d'être traduit et associé à l'état de transe ou à l'extase, rapprochement aporétique qui explique mon détour par cette voie. Les concepts de *samâ* et *dhikr*, qu'Al-Ghazzâlî (1058-1111) – théologien, philosophe et mystique musulman³⁰ d'origine perse ayant significativement influencé la branche sunnite de l'Islam– exposera dans son *Traité sur la revivification des sciences religieuses (Ihyâ'ulûm al-dîn 1092-1098)*,³¹ consistent tous les deux en des techniques musicales et vocales prisées, afin d'atteindre l'état de transe, d'atteindre la grandeur de l'adoration totale. La première implique l'écoute passive de chants et suivant les cas, de la musique instrumentale, la seconde implique que le soufi participe activement à sa mise en transe, à travers des déclamations orales maîtrisées. Dans les deux cas, les suites de la musique et de la *wajd* résultent parfois en un élan de danse. C'est preuve que la transe soufie, recherche qui découle en découverte et rencontre avec Lui (*Hhouwa*), s'obtient très souvent par la musique.

So listening to music and singing [samâ] in his case is an arouser of his longing and a strengthener of his passion and his love and an inflamer of the tinderbox of his heart, and brings forth from it States consisting of Revelations and Caressings, description of which cannot be comprehended,—he who has tasted them knows them, and he rejects them whose sense is blunt so that he cannot taste them. These States are called in the tongue of the Sufis *wajd*, Rapture or Ecstasy, from *wujud*, Finding, and *musadafa*, Encountering, that is to say, he encounters in himself States which he had not encountered before he listened to the music. Then these States are causes of things which follow them, things which burn up the heart with their fires and purify it from taints of dinginess, just as fire purifies substances exposed to it from uncleanness³².

²⁹Gilbert Rouget, *op. cit.*, p. 80.

³⁰Ghazzâlî appartient au courant soufi, pendant approximativement dix ans.

³¹Le *kitab âdâb al-samâ wa al-wajd*, consiste en une partie de ce traité (*Ihyâ'ulûm al-dîn*), qui se consacre entièrement au *samâ*, mentionnant au passage le *dhikr*, ce pourquoi j'ai choisi d'exposer sa vision des faits. Il est évident que d'autres soufis connus au sein de la tradition en ont discuté, notamment Rûmî.

³²Duncan B. MacDonald, « Emotional Religion in Islâm as Affected by Music and Singing. A Translation of a Book of the *Ihyâ'Ulûm ad-Din* of Al-Ghazzâlî, with Analysis, Annotation, and Appendices », dans *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, p. 229. Repéré à : <http://www.jstor.org/stable/25208293>,

Ces paroles d'Al-Ghazzâlî démontrent bien en quoi selon lui, la rencontre (*musadafa*³³) se fait nécessairement à travers l'écoute de la musique et du chant. Cette musique agit comme un catalyseur de toute l'énergie et l'amour que le pratiquant ressent envers Allah, le purifiant en lui permettant toujours la rencontre, ou plutôt la compréhension de la grandeur et magnificence de Dieu. Le théologien soufi précise que cet état second de lucidité mystique n'est pas accessible sans, avant le *samâ*. L'expression « listening to music and singing » qu'utilise McDonald, correspond à ce mot, lequel Rouget traduit comme audition, afin qu'il soit plus compréhensible dans l'action qu'il représente, l'écoute et état qu'il implique. *Samâ*, du verbe *samâ'a* (*s.m.*, سمع. écouter, entendre) est intraduisible selon lui, comme non seulement il correspond au verbe écouter, mais :

[...] il désigne une chose très particulière, qui n'appartient qu'au soufisme et qui est cette cérémonie faite de prière, de musique et de danse, réunissant des derviches en vue de l'adoration de Dieu par la pratique de la transe. Cette cérémonie s'appelle le *sâma* et pris dans ce sens [...] il n'a pas d'équivalent en français.³⁴

Ainsi, il est clair que le *samâ*, pris au sens de la cérémonie, est intimement lié au domaine de la transe. C'est sous l'initiative de sa tenue, l'impulsion et l'excitation qu'il provoque, que celle-ci s'actualise. Il convient désormais de déterminer le domaine possible du *samâ*, toujours selon Ghazzâlî et l'époque qu'il couvre. En effet, Rouget effectue une remarque importante : il n'y a aucune trace du mot *musîqqû*, l'équivalent du mot musique en arabe, dans le texte de Ghazzâlî ; on comprend donc que le *samâ* soufi adresse des objets en particulier, dont la musique profane ne fait certainement pas partie.

[...] since quiet of the heart at certain times is a medicinal treatment, so that the impulses of the heart may be aroused, and then it may busy itself at other times in diligent application to **worldly things**, as gain and trade, or to religion, as prayer and recitation of the Qur'an³⁵.

³³ *Musafada* implique dans sa définition, une rencontre impromptue, donc surprenante (ma traduction). J'ajoute ce détail comme il n'a rien d'anodin, dans notre traversée de l'expérience mystique, comme apparition, comme quête vers Dieu, dénuée de tout projet. Le terme d'usage afin de parler de rencontre, est *liqa'â*.

³⁴ Bernard Rouget, *op. cit.*, p. 480.

³⁵ Duncan B. McDonald, *op. cit.*, p. 241.

Ce qui rend possible la *wajd* par l'audition chez le fidèle soufi, ce sont les objets qui sont mis en voix, qui « se limite à la poésie, au Coran et à la musique, disons sérieuse, lesquelles se trouvent par là même constituer, ensemble, une catégorie sonore particulière.³⁶» Chez Ghazzâlî, la tenue du *samâ* implique le médium musical essentiellement à travers le chant, **la mise en voix du texte sacré**. Je n'entrerai pas dans les subtilités propres à chaque cérémonie, configurées et variant selon la confrérie dont il est question, l'époque, et le contexte culturel. Cependant, j'ajoute que la présence de musiciens (joueurs de flûte et particulièrement de tambours) est parfois notée dans les études de cas en contrepartie du traité de Ghazzâlî. Notamment chez les *Rahmâniyya* (Algérie – 18^e siècle) et les *Rifâ'iyaa* (Irak, Syrie, Asie du Sud, etc. – à partir du 12^e siècle). L'élément particulier au *sâmâ* et qui le distingue notamment du *dhikr* consiste en ce que les musiciens et chanteurs sont sollicités uniquement en tant que moteur de la transe, sans y participer autrement. Ils n'y sont pas du tout engagés au même titre que les disciples ; ils donnent corps à travers le support musical à la stimulation nécessaire pour provoquer la *wajd*, mais ne la vivent pas.

Il paraît très inusité que dans une ramification propre à l'Islam où le Coran fait office essentiel d'enseignement (« on dit dans le soufisme [qu'il] est un maître éloquent [...]»³⁷), que sa lecture seule ne soit pas suffisante pour provoquer la rencontre avec Allah. Les confréries soufies (*turuq*) reposent sur un fonctionnement qui met à l'avant la relation entre enseignements et éducation, entre le « [...] maître [*cheikh*] qui commence par purifier l'âme de ses disciples avant de leur transmettre son enseignement³⁸. » La relation entre éducation et transmission, le maître qui enseigne à l'élève et qui surtout, le corrige et le prépare à recevoir l'enseignement du Coran, s'avère fondamentale afin que le respect de l'enseignement des convenances et des pratiques puisse garantir les bonnes vertus (*khuluq*). La foi musulmane, la preuve d'une piété

³⁶ Bernard Rouget, *op. cit.*, p. 454.

³⁷ *Ibid.*, p. 52.

³⁸ Denis Gril, « Adab et éthique dans le soufisme. Quelques constats et interrogations », dans Chiabotti, F., Feuillebois-Pierunel, E., Mayeur-Jaouen, C. et Patrizi, L. (dir). *Ethics and Spirituality in Islam* (vol. I), Leiden, Boston, Brill, 2016, p. 49.

assidue, s'incarne dans l'enseignement coranique, dans l'émulation de cette parole qui est considérée comme celle de Dieu, sans intermédiaire. Pourquoi alors, l'enseignement du Coran ne suffit-il pas afin de provoquer la transe ? Comment se fait-il que ce soit seulement à partir d'une mise en voix de celui-ci qu'une disposition à l'« accès » à Dieu puisse s'acquérir ? L'enseignement de Zumthor est ici précieux afin de comprendre le caractère indispensable du médium de la voix dans cette affaire :

La plupart du temps, la voix sert à transmettre linguistiquement un message. Mais sa fonction ne se limite pas à cet office. Le langage transite par la voix et, ce faisant, se colore des valeurs proprement vocales. Dans et par la voix, le langage (quel que soit le message qu'il transmet) se charge d'une sorte de souvenir des origines de l'être, d'une intensité vitale émanant de ce qu'il y a en nous d'antérieur au langage articulé. Les émotions les plus intenses suscitent chez l'homme le son de la voix, indépendamment de tout langage [...] Même effet, dans l'art du chant, qui souvent s'évade en pures vocalises.³⁹

Le fait de bouleverser, d'aller au-delà de la statique d'un langage que l'on a figé afin d'en faire un véhicule d'usage uniquement est ce qui permet ce *surplus* de sens. C'est l'exaltation sensible de ce qui s'était résolu à n'être utilisé qu'aux fins d'une communication directe. La voix, l'expression vocalisée et même chantée du Coran et de la poésie religieuse, propulse cette exaltation du corps, cette transe, parce que c'est une performance. Une pratique qui dépasse et brise ce lien logique, apaisant entre les mots, qui amollit notre propre faculté de les penser, et surtout, de les sentir. Cette immobilité langagière chèrement acquise brise le *mouvement* de la pensée et sa vie hors les unités sémantiques du langage conventionnel. La prédétermination, l'attente sans surprise du sens des phrases qui dans leur ressassement, nous les dénuent de mystère et de *provocation*, ne permet pas de sortir des schèmes de cognition imposés par l'autorité. La voix, la fluctuation de ses intonations, la surprise qui dépasse le « mot » déclamé contournent et supplantent les limites inhérentes à l'expression par le langage. À travers l'incarnation vivante du texte, le dépassement, le *feu* d'une performance, la prégnance sensible du texte me parvient. Sans surprise, cette association étonnante du sens

³⁹ Paul Zumthor, « Oralité », dans *Intermédialités / Intermediality*, 12, 2008, p. 172, je souligne.

sorti de lui-même et de « l'intelligence » du mot qui provoque, qui habite le corps de toutes ses forces est cette première apparition, ce premier déploiement métaphorique – déploiement trahissant tous ceux à venir, et qui ne nous laisseront point de repos! Cette manifestation de la métaphore, engendrée par l'excès, l'intensité de l'oralité, se voit à même de stimuler l'état d'esprit et le mouvement qui accompagne et permet l'état spirituel du ravi.e. Dans la même veine, si le soufisme fut et est encore minoritaire et critiqué au sein même de l'Islam, c'est notamment de par cette croyance et cette pratique :

[...] les Sûfis, ces « assoiffés de Dieu », dans leur méditation savoureuse du texte, furent en Islam ceux qui s'efforcèrent par-delà la Parole elle-même de s'avancer vers L'Interlocuteur.⁴⁰

L'activité d'aller « par-delà la Parole » implique le geste de se déprendre de l'emprise du langage, de son dictat sur le sens que je *devrais* entendre à ses unités, en s'efforçant plutôt de faire sens de son propre amour de Dieu, chose possible en s'autorisant la liberté de le voir se déployer ailleurs que dans une logique propre au discours et à son écriture. Même élan constaté chez Ghazzâlî, où le *samâ* et sa capacité avérée de provoquer la *wajd* confirment que les dispositions requises pour la rencontre avec Dieu sont passionnelles et ne suivent pas de logique intellectuelle ; elles dépassent la lecture seule du Coran. Tout comme pour l'expérience mystique, la révélation et l'extase ne sauraient être enclenchées uniquement par le support écrit. Il comparera le *samâ* et le rythme qu'il suit et provoque, avec les effets bénéfiques du sport et le relâchement des muscles qui en résulte.

La seconde technique afin d'entrer en *wajd* comprend toujours la musique et cette fois suppose que le.la fidèle soit celui.celle qui conduit la transe ; il s'agit du *dhikr* (remémoration). Le mot est tiré du verbe *thakara* (f.k.r, ذَكَرَ), qui signifie se rappeler. Selon Gardet :

le terme veut dire d'abord remémoration[constante] de Dieu. Il devint très vite synonyme du procédé de cette remémoration : répétition inlassable et rythmée du Nom

⁴⁰ Louis Gardet, et Oliver, Lacombe, *L'expérience du soi. Étude de mystique comparée*, Paris, Desclée De Brouwer, 1981, p. 212-213.

divin (Allâh) ou de l'un de Ses "plus beaux noms" [...].⁴¹

Encore une fois, la transe obtenue par l'entremise du *dhikr* s'observe dans les cérémonies où les disciples d'une confrérie sont réunis, toujours sous la supervision du *cheikh*. J'ajoute que la pratique du *dhikr*⁴² peut en être une en solitaire, comme le la fidèle fait cette fois usage de son propre corps, de sa propre voix afin de générer sa transe, contrairement au *samâ* qui implique que l'écoute seule suffit pour provoquer le mouvement du corps, enclencher la danse. Toutefois, malgré la solitude que ce rite prescrit, le silence est à bannir comme le médium, le bouillonnement du corps, ses débordements sensuels sont essentiels à l'activation d'un état extatique. L'expérience apophatique s'en distingue alors amplement, par la nécessité du silence, l'écartement d'un quelconque intermédiaire ou médiation, entre âme et Dieu.

Selon Ghazzâlî et Rouget, c'est le *dhikr* collectif, l'excitation et l'esseulement dans la répétition en groupe qu'il implique, qui hâte l'état second de la *wajd* communautaire. La transe est dans ce cas-ci atteinte dans une utilisation directe du support de la voix. Le la fidèle reconduit la transe activement en appelant Dieu, acte pieux et de reconnaissance. Je répète l'impossibilité et l'absence de pertinence à couvrir toutes les distinctions entre les pratiques de différentes confréries couvrant plusieurs siècles, mais la constante demeure :

[...] que dans tous les cas les contraintes subies par le sujet pour qu'il entre en transe sont à la fois de réciter le *dhikr*, de chanter, de danser, selon la manière qui a été dite. C'est ce qui reste invariable qu'elle que soit la confrérie en cause.⁴³

Si « [...] le chant est la seule manifestation universelle de la musique et que son exaltation [conduit] à la danse⁴⁴ », je crois également que le ton choisit de la voix, l'organisation rythmique et la cadence qu'implique la répétition ininterrompue des noms d'Allah, prennent l'allure d'une performance réussie, dans une capacité de faire voir l'invisible, ce que l'on

⁴¹ Louis Gardet, *Études de philosophie et de mystique comparées*, Paris, Vrin, 1972, p. 114-115.

⁴² J'ai en tête le *dhikr* classique comme il fut dépeint au 11^e siècle par Ghazzâlî.

⁴³ Bernard Rouget, *op. cit.*, p. 501.

⁴⁴ Luc de Heusch, *op. cit.*, p. 20.

n'attend pas. Je veux dire, dans cette opportunité saisie d'allier le corps exalté et l'écriture figée, deux particules dissemblables, le temps d'un instant, dans un même espace et élan de sensibilité. Zumthor dit de ces techniques intimement liées au corps, qu'elles

[...] ont une visée concrète : en effet, quel que soit le sens du texte dit ou chanté, la performance impose à ce texte un référent primaire, évident, qui est de l'ordre du corps vivant.⁴⁵

Ainsi, le canal principal de la transmission de la transe par le *dhikr* n'est pas le contenu de ce qui est répété, mais les voix qui à l'unisson se régulent et chantent. Celles-ci sont la cause du trouble envoûtant, trouble autant physiologique que mental. La *wajd* communuelle, la mise en scène du texte, son actualisation dans une mise en forme dont les modalités principales impliquent le chant, la musique et la danse, propose un déroulement, une incorporation inattendue et fluctuante du texte sacré dans la pensée, selon la participante et le moment choisi. Autant dans le *samâ* que le *dhikr*, le/la fidèle détient un rôle clé dans l'influence de la performance et de ses effets. Durant le *samâ*, les musiciens et chanteurs adaptent leurs techniques et, selon les effets qu'ils provoquent sur l'auditoire, adaptent la mise en voix ou la manière de jouer la musique instrumentale, afin que l'état second soit atteint. À travers le *dhikr*, la performance de chaque fidèle se module à celle des autres et s'adapte, selon l'amplification de son propre état et celui de la collectivité. Que le/la fidèle soit l'artisan.e de sa transe ou qu'il la reconduise suivant la musique des artistes, il n'en demeure pas moins que le support musical, le dépassement du sens premier et acquis du texte est primordial au rituel. Là où la transe émerge d'un processus d'excitation commun et ritualisé, où l'intermédiaire, l'intervention du corps et d'un médium à l'extérieur de celui-ci est principe, l'expérience mystique est mouvement statique, de l'humain en lui-même. Certes, les deux expériences aspirent à la rencontre avec Dieu, mais de Heusch et Rouget jugent problématique le fait que les appellations des deux phénomènes soient si souvent transposées.

⁴⁵ Paul Zumthor, *op. cit.*, p. 184.

La distinction entre les deux phénomènes est assez importante comme les médiums qu'ils impliquent et les effets qui en résultent diffèrent largement. Rouget en fait la différenciation générale suivante :

Pour ma part, je serais partisan de spécialiser l'emploi de ces deux termes, de réserver « extase » à certain type d'états, disons seconds, atteints dans le silence, l'immobilité et la solitude, et de désigner par « transe » ceux qui ne s'obtiennent que dans le bruit, l'agitation et la société des autres.⁴⁶

L'extase que l'on côtoiera essentiellement dans les écrits mystiques chrétiens n'est pas une expérience à proprement dite ritualisée et sociale ; la rencontre avec Dieu est personnelle et exclusive, sans qu'une interaction ou qu'une stimulation des sens soit motrice. Au contraire, l'exaltation des sens, le performatif d'une rencontre aux yeux de toutes et tous, est impensable. Du reste, et là se dessine l'autre différence fondamentale d'avec la transe, la transmission de l'extase, le partage de l'expérience se fera *a posteriori* de celle-ci. Il aurait été peut-être plus aisé d'en saisir la portée si j'avais explicité, dans un détour du détour, la transe de possession esquissée au départ, cette transe qui implique de se faire *habiter* par la divinité elle-même. Je souligne simplement que ce type de transe est généralement caractérisé par le fait que le « possédé » n'en garde aucun souvenir. De Heusch le met en évidence : « [...] alors que la transe s'accompagne d'amnésie, les grands mystiques communiquent volontiers leurs expériences.⁴⁷ » Si l'abandon de soi dans l'exaltation extrême du corps fait perdre la mémoire, du moins une partie, au.à la transi.e, le surplus de l'exaltation, dans ce cas-ci, marque et ponctue le corps, inscrit le mouvement vers Dieu à même l'élan sensuel, sans qu'une inscription poétique en découle. J'en comprends donc que l'inscription langagière du.de la mystique, cette trace de l'extase dont nous avons hérité par la présence des reliques textuelles qu'ils.elles ont produit n'est pas un automatisme ni le prolongement uniforme et voulu de toutes les expériences de la divinité. L'état second que constitue la transe, la dissociation du

⁴⁶ Bernard Rouget, *op. cit.*, p. 47.

⁴⁷ Luc de Heusch, *op. cit.*, p. 100.

soi qui marque celle de possession diffère largement de l'expérience mystique, où la mémoire du sujet n'en est pas altérée et où l'impulsion, la dernière étape de l'expérience mystique est celle du partage, qui la mène jusqu'à nous, lectrices et lecteurs. Se retrouver, dans l'après-coup du ravissement ; perte de soi qui exige de se recomposer, pour *dire*.

J'y reviendrai amplement dans la suite des choses, mais il m'importe de préciser que la concrétisation du surplus de sens d'une telle expérience, au-delà des paramètres réguliers du langage, se parachève sous plusieurs formes singulières. « Les grands mystiques » dont de Heusch fait mention, dans leur palpation immobile de l'indicible, se sont plutôt catapulté.e.s hors d'elles.eux-mêmes, non pas par le corps, mais par la *dramatisation*, l'exagération d'un effet du langage singulier qui, dans sa possibilité souvent niée dans le « quotidien ordinaire » de créer du sens, fait jaillir la sensation de l'expérience, en la permettant, en la créant par le discours. C'est en partie ce que je désignerai par l'inscription *métaphorique*. L'exaltation non pas du corps, mais de la pensée, du senti et de leur rapport au langage; la métaphore qui guide, qui affiche nouvellement ce qui autrement, ne s'expliquerait pas.

Au gré des temps de la rencontre : eccéité, incarnation, fusion

Englouti.e sous les ténèbres auxquelles elle.il a consenti, dans un dépouillement complet de tout ce qui, en apparence, lui appartient. Traversée vertigineuse et solitaire, dans un trop-plein de tout ce qui n'apparaît plus, ce qui ne lui est plus perceptible. La langue pendue, vertige et stupeur d'une traversée confuse et esseulée où l'inconnaissance, aussi menaçante puisse-elle être, est également synonyme d'être avec Lui. Les sources du savoir se sont taries, seul persiste le jaillissement de l'inconnu, du mystère qui appelle à le rejoindre. Se fondre *dans* lui, dans le tout qui est Tout. C'est la rupture de l'expérience telle qu'elle est dictée, formulée par nos sens, édifiée par nos modes langagiers, l'extase où « un ab-solu (un délié) habite le supplice, l'extase ou le sacrifice du langage qui indéfiniment ne peut le *dire*

qu'en s'effaçant.⁴⁸» Ascèse du cœur, des sens, de la durée: l'espoir et l'amour pur en Celui qui ne répondra jamais autrement qu'en s'effaçant, sont seuls survivants à cette annihilation.

L'extase mystique suppose à la fois une rupture avec la conception d'un temps linéaire et l'enchevêtrement avec un temps flottant, pur inconnu errant entre les interstices des diverses substances que le langage et nous avons voulu fixes. Le concept d'eccéité, mode d'individuation véhiculée par le philosophe Duns Scot (1266-1308) et dont Deleuze et Guattari ont repris la formule, me semble oser voir ce qui s'inscrit autrement que dans la chair, ce qui brouille l'individuation consacrée de ce en quoi nous consisterions en tant que sujets, soit en de la matière fixe et définie. L'eccéité suppose également une autre manière de penser la temporalité :

Et ce n'est pas le même temps, la même temporalité. *Aiôn*, qui est le temps indéfini de l'événement, la ligne flottante qui ne connaît que les vitesses, et ne cesse à la fois de diviser ce qui arrive en un déjà-là et un pas encore-là, un trop-tard et un trop-tôt simultanés, un quelque chose à la fois qui va se passer et vient de se passer.⁴⁹

Le temps « mystique » en est aussi à être composé de ce qui ne peut nous appartenir, échappée instantanée qui perce l'espace-temps conventionnel, mesuré⁵⁰ où l'identité est normalement statique et définie. Au contraire, la rencontre mystique déborde de la subjectivité ordinaire et, entorse radicale à l'intellectualisation de notre mode d'être, le la mystique devient entièrement sa rencontre, s'efface. Le type de fusion, cette disparition de soi pour devenir, vivre momentanément *dans* Dieu, qu'impliquent de tels états, suggère que la subjectivité déborde des contours d'avec lesquels nous la concevons normalement. Il est

⁴⁸ Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁹ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux : Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris. Minuit, coll. « Critique », 1980, p. 319.

⁵⁰ Deleuze et Guattari mettent en opposition les conceptions de temporalité de l'*Aiôn* et *Chronos*, « temps de la mesure, qui fixe les choses et les personnes, développe une forme et détermine un sujet », *ibid.*, p. 321.

« convenu » dans l’horizon des *possibles*⁵¹ que celle-ci est sujette à plusieurs rencontres qui dépassent le cadre dans lequel nous la concevons et l’ancrons. L’ecceité viendrait à penser l’individu comme fusion de différentes rencontres et affects qui chaque fois peuvent varier et s’étendre. Bien qu’il ne s’agisse pas, dans l’espace mystique, d’expérimenter une variété d’affects et sensations de manière illimitée et non linéaire, l’ecceité, tout comme chez Spinoza, nous permet la conception d’un individu en perpétuelle *re-composition*, dans un mouvement de tous les instants de pénétration d’un individu plus vaste. Ici, il s’agit de l’Absolu-Dieu, Dieu-Tout. Le lieu, la durée et la langue de l’extase mystique demeurent incorporels, a-subjectivisés, puisque celle-ci ne se cantonne pas aux limites d’un Sujet, mais le traverse, l’affecte, sans toutefois s’y installer.

Par expérience mystique, il me semble qu’il faut maintenant formuler plus explicitement l’actualisation de la rencontre intérieure avec ce qui est nommé « Dieu », l’expérimentation d’un absolu *discerné*, qui découle en une expérience provoquant une reconnaissance nouvelle du divin. Le savoir mystique ne résulte pas d’une démarche intellectuelle, et son partage ne se fait pas à travers un raisonnement discursif ; ces rencontres entre l’« âme humaine » et Dieu supposent dans leur description que l’humain.e qui les vit s’unit d’un lien d’amour, « en faisant cesser son activité discursive.⁵²»

J’étais tant pénétré/ tant absorbé tant ravi/que mon sens demeura/ de tout sentir privé/et
l’esprit fut doté/ d’un entendre sans entendre ⁵³

⁵¹ Je l’entends au même titre que Deleuze et Guattari, en faisant fi évidemment de la question du devenir-puissance et de la rencontre avec d’autres corps dotés d’une même « substance », comme cela ne relève pas du domaine de l’immanence et de la solitude totale, réclamées par l’expérience mystique. C’est la question des *rappports* qui m’intéresse, de reconnaître une possibilité autre de rencontre et ce également à même la matière langagière, lorsque l’on cesse de se décrire et de se projeter au monde de manière limitante, circonscrite et fermée. Là est le lien que je vois s’opérer entre ecceité et expérience mystique : l’acceptation de l’existence de ces expériences qui mettent en œuvre une nouvelle manière de *sentir*, éloignée des impératifs cognitifs et langagiers, faisant de nous tout sauf des êtres figés.

⁵² Jean de la Croix, *La nuit obscure*, traduit de l’espagnol et présenté par Françoise Aptel, Marie-Agnès Haussière et Jean-Pierre Thibaut, Paris, éd. Du Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 1999, p. 68.

⁵³ Jean de la croix, *Poésies*, traduit de l’espagnol par Benoît Lavaud, introduction et notes de Bernard Sesé, Paris, Flammarion, 1985, p. 123.

C'est cette sortie de soi opposée à toute démarche rationnelle, ce détachement du lien discursif que l'on entretient avec les choses et le monde ainsi que ce voyage « passif » où le sujet se voit plutôt absorbé de manière contemplative, en opposition à une activité planifiée menant à l'union, qui semble constituer la pierre angulaire de l'extase. Jean de La Croix a senti le besoin d'inscrire, de fixer les modalités de l'expérience de sa propre âme jusqu'à Dieu et d'en généraliser l'actualisation, ce qui permet de figurer, de transmettre ce que cette expérience de l'inconnu suppose, où

il[l'humain.e dans la nuit obscure qui précède l'union d'avec Dieu] ne goûte rien et ne comprend rien en particulier, demeurant dans le vide et les ténèbres, l'esprit purifié et réduit à rien en ce qui concerne toutes les tendances et les connaissances distinctes embrasse le tout avec grande facilité[...]⁵⁴

Et ainsi, ce pur mystère, cette « nuit obscure » coïncidant avec l'absence et le mutisme divin, font de l'incarnation de l'expérience, non pas une dont s'ensuit l'angoisse, mais plutôt l'amour. Dévastatrice, l'absence de Dieu est toutefois don, preuve d'une miséricorde, douleur qui esquisse à la fois les contours d'une présence, l'espoir d'un contact qui est à venir. La douleur qui présage le retour de l'Aimé céleste.

[...] D'ailleurs dans cette soudaine emprise du Christ sur moi, ni les sens ni l'imagination n'ont eu aucune part; j'ai seulement senti à travers la souffrance la présence d'un amour analogue à celui qu'on lit dans le sourire d'un visage aimé.⁵⁵

En effet, si la souffrance découle d'une absence que l'on ressent âprement dans tous les recoins d'une âme éprouvée par l'attente, c'est de montrer que Dieu nous a été révélé dans ce ressenti ; savoir le malheur de son absence, c'est la foi tout court. Malheur nécessaire à tout contact, tout lien avec Dieu : la douleur comme preuve, la résilience comme amour. C'est dans le secret, le mystère de cette « nuit obscure », le voile tendu entre l'immanence impliquée d'une recherche, rencontre, avec la transcendance, avec Celui qui ne peut pas qu'être, que l'expérience se devine. Se tenant loin de toutes préoccupations réflexives et du

⁵⁴ Jean de la Croix, *La nuit obscure*, p. 123.

⁵⁵ Simone Weil, *L'attente de Dieu*, Paris, éd. Fayard, 1966, p. 44-45.

besoin méthodique de projet⁵⁶ – que nous suivions les traces écrites d'un.e De la Croix, Weil, Eckhart, de Foligno, d'Avila, Hallâj, Rumî – c'est sous l'actualisation et la reconnaissance d'un absolu amour que semblent se dire dans une même foulée, ces expériences plurielles qui demeurent singulières. C'est la préoccupation d'union, de l'unité voulue d'avec ce Lui, qui évacuera toutes considérations de savoir, de possession, de pouvoir. La révélation, la reconnaissance procédant à travers un dépassement du moi, garantit justement la nécessité de penser cette expérience hors-soi, et donc hors des préoccupations conceptuelles et catégories de l'entendement ; dépasser l'illusion de la possession d'une « Vérité ». L'expérience mystique est également autre témoin, à configurations diverses selon la tradition avec laquelle **nous décidons** de l'aborder, d'une révélation d'un possible. Ce possible demeure celui de l'union d'Amour réciproque – ou non – à cet Autre, autre qui est à la fois raison d'être, finitude, grandeur et contient celui.celle qui s'en unit. Chez Hallâj, par exemple, elle est représentée par une relation amoureuse et réciproque. Le spécialiste arabisant de la mystique hallagienne, Louis Massignon, insiste :

[...]la voix de l'amour même, où se conçoit réciproquement l'intimité réelle de l'amant et de l'aimé, par l'échange essentiel de la parole, dans une égalité parfaite, tel est le signe distinctif des poèmes mystiques de Hallâj.⁵⁷

Là où l'eccéité appellerait plutôt à l'indifférenciation, à l'identification de ce qui est éprouvé à l'aide d'une mise en forme, mise en mots dénuée d'appartenance à une sensibilité et individualité propres, « ces histoires racontent des relations⁵⁸», nous dit Certeau. La poésie

⁵⁶ J'entends la notion de projet telle qu'elle est présentée par Bataille dans *L'expérience intérieure*, en ce que toute expérience est diamétralement opposée à l'idée d'une catégorisation épistémologique, d'une identification discursive au sein d'un langage qui ferait de son autorité, de sa finalité, une valeur fondée par l'entreprise cognitive. « Il faut *vivre* l'expérience, elle n'est pas accessible aisément et même, considérée du dehors de l'intelligence, il y faudrait voir une somme d'opérations distinctes, les unes intellectuelles, d'autres esthétiques, d'autres enfin morales et tout le problème à reprendre. Ce n'est que du **dedans**, vécue jusqu'à la transe, qu'elle apparaît unissant ce que la pensée discursive doit séparer », voir Georges Bataille, *op. cit.*, p. 21, je souligne.

⁵⁷ Louis Massignon, *La passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj. Tome III : La doctrine de Hallâj*. Paris : Gallimard, 1975, p. 59.

⁵⁸ Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 65.

de Hallâj et de De la Croix, pour ne nommer que ceux-là, regorge de pronoms différenciés où l'on discerne le Toi (أنتا) qui symboliserait le divin du Je (أنا) qui sent, qui semble vouloir nous faire voir l'intériorité d'une expérience qui oscille indéfiniment entre immanence ayant été tue et transcendance fondamentalement imperceptible. Comment expliquer qu'un tel brouillard, que l'inconnu qui travestit la conception du su et du figé produise ce qui tient lieu de dialogue entier, contrôlé entre une âme figurée et définie? Qu'une expérience que j'ai insisté en être une de dépossession de soi, de fusion indéterminée, informe, se verbalise d'une telle façon ?

Une absence qui devient si vive qu'elle constitue l'occupante principale, mystérieuse, des lieux d'un corps, d'une voix qui a besoin d'une présence si urgemment, qu'elle en créera elle-même l'instance métaphorique ; voilà l'esquisse première d'une réponse, que j'essaie tant bien que mal d'articuler. La quête est forcément *ipséité*, à savoir que la traversée, le discours, le dialogue mystique dramatisé auquel nous avons accès est avant tout soliloque, où l'humain.e s'essouffle autour de l'objet. Mais, l'ipséité première, la vocation au mystère, s'extériorise et se communique ultimement à ses semblables. La plongée dans le mystère, l'abolition de tout *Je* comme être plein et sensible, suppose forcément que l'inconnaissable se tient au seuil de l'expérience et de sa possibilité d'être reconduite, où toute valeur autre qu'elle-même est niée. Qu'on la désigne sous des temporalités et étendues composites, qu'on dise de sa forme qu'elle est en soi indéfinissable, qu'on l'exprime en termes de révélation⁵⁹ ou d'alliance, reste que le *on* qui me, nous représente en tant que lectrices.lecteurs, soit en tant que témoin.e.s indirect.e.s et partielles.partiels, n'est là que pour *spéculer*.

⁵⁹ « La deuxième ligne est celle de spirituels de chrétienté, ou d'islam, ou de judaïsme, pour qui toute mystique est toujours, quelle qu'en soit la représentation conceptuelle, une rencontre avec le Dieu de la foi. [...] L'Absolu qui est Dieu, est redonné, **par delà toute conceptualisation et tout verbe**. ». Louis Gardet, et Olivier Lacombe, *L'expérience du soi. Étude de mystique comparée*. Paris, Desclée De Brouwer, 1981, p. 210-211, je souligne.

Référentialité de « la » référence : des limites de l'autorité discursive

Si je me penchais sur les Évangiles, relayant et transmettant la figuration de la rencontre du transcendant par des récits allégoriques, ou bien sur la place qui est réservée à l'atteinte d'une révélation et de la grâce par l'intermédiaire des Écritures au sein du christianisme, si je réfléchis au Coran, cette parole et enseignement *même* de Dieu, la réponse en demeurerait que la médiation textuelle, peu importe le caractère référentiel des textes, n'a aucun effet sur la compréhension, l'actualisation du ravissement. L'enseignement et la raison intuitive sont loin des considérations mystiques, comme il a déjà été esquissé, ce qui les a également exclu.e.s et marginalisé.e.s à même la tradition au sein de laquelle ils.elles s'ancraient. L'autorité langagière, le dictat du corps et d'une forme originelle que devraient emprunter la quête mystique sont rejetés, quand bien même ces préceptes proviendraient de textes sacrés et surtout, **institutionnalisés**. J'y reviendrai. Les Écritures, le texte sacré inculqué, se veulent donner corps, forme, marche à suivre à ce qui n'en avait, au préalable, jamais eu besoin pour exister, et qui n'en dépendra jamais. Capturer en mots ce qui existe bien par-delà leur emprise. Le Verbe est conçu comme la révélation ultime et avérée de ce Dieu dont la présence est autrement négative ; il est dit seule trace tangible, preuve *positive* qui cache, non sans subtilité, le besoin de définir, ce qui est ineffable.

Alors que les mystiques, les « vrai.e.s », pour reprendre l'agréable formulation qu'ont notamment émis respectivement De Certeau et Bergson, savent que les ténèbres infranchissables, le silence pétrificateur est épreuve obligée, au seuil de l'extase divine. Le vrai mysticisme, insiste Bergson, est « rare et exceptionnel », dans son refus de voir en l'intelligence, l'intellection, et donc en une saisie par entendement, les voies privilégiées de l'expérience de Dieu. Et même, qu'il soit plaidé téméairement qu'une connaissance humaine, spéculative et sensible soit guide du cheminement vers Dieu, à l'inverse d'un projet intellectuel, franchir se fait, demeure

une possibilité donnée, *infuse* par Dieu⁶¹. Lui seul peut montrer, permettre l'accès aux lieux qu'il occupe. La traversée aride est parsemée d'oublis creux ; cette zone où l'ascèse culmine dans la dépossession autant du corps que de toute volonté du sujet ne peut permettre rien d'autre qu'un embrassement du vide. Dieu, à la fois origine et finalité de ce vide, se montre selon son bon vouloir, et se donne en lui-même : « là **tu me montrerais**/cela que mon âme voulait toujours/puis **tu me donnerais**/en ce lieu mon amour/ cela que tu m'as donné l'autre jour⁶². » Le *cloud of unknowing*⁶³ est insurmontable, si l'avéré initial n'est pas celui de se savoir insuffisant.e.s.

Il serait futile pour moi de verser dans l'analyse et reconstitution aigüe de ce qui persiste à demeurer, par essence, inconnaissable, et ce que je n'ai jamais personnellement expérimenté. L'appareil tentaculaire du langage discursif, combien même son édification et statut sont-ils perpétuellement en train de se saisir, de se presser contre les phénomènes et choses dans le but de les escorter dans leur territoire conquis – de goûter ce qui est toujours inconnu–, ne semble pas ultimement parvenir à posséder ce qui reste encore à être possédé, ce qui reste encore à être traduit par son sens. C'en est exemplaire dans l'actualisation même de l'expérience mystique, où le silence retentissant de l'être en lui-même fait obstacle à toute tentative de s'emparer du ravissement pour le transfigurer en le prononçant rationnellement. Mais, c'est également le cas à travers nos limites, en tant que lectrices.lecteurs, des ruines héritées d'un récit qui ne peut qu'être incomplet et cryptique, dans un surplus de sens, ce chaos d'images et de mots évidés, métaphore qui demande doucement à se faire résoudre.

⁶¹ Maurice Blondel insiste savamment sur la différence entre l'acquis et l'infus, et donc sur la ligne mince qui distingue le divin et l'immanence, le recueillement qui permet cette expérience. Même en éloignant la valeur de l'expérience de l'entendement, ce n'est pas vrai qu'une telle rencontre n'est *qu'affective*. Elle est plutôt somme d'affects, de connaissances, la monstration d'une foi et d'acquis. Voir : Maurice Blondel, *Qu'est-ce que la mystique*, Paris, Librairie Bloud, 1925.

⁶² Saint-Jean de la Croix, *Le Cantique spirituel*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, p. 225.

⁶³ L'expression nous provient de Pseudo-Denys.

Le. La mystique a entrepris la tâche ardue d'aller au-delà de la Parole, au-delà du langage et de ce qui structure nos possessions et notre prise du réel. Bien que cette expérience soit individuelle et singulière, que son actualisation impliquera sempiternellement une part d'obscurité dans ce qui peut être dit et à l'évidence maîtrisé de ce mouvement intérieur de l'âme vers Dieu, « ce n'est jamais que par le témoignage, oral ou écrit, du sujet qui expérimente qu'une réalité mystique peut être connue⁶⁴. » Mais, ce témoignage ne peut être rendu que par le même flou, le même surcroît et ahurissement que provoque le ravissement. Je l'énonce encore tranquillement, question de préparer le terrain pour les choses à venir : l'expression métaphorique permettra de se détourner de l'avenir communicationnel, d'un langage méthodique qui fait peu de cas des phénomènes qui se passent de lui.

Transfigurer un objet, quelles qu'en soient les modalités ou la véracité de son existence, par l'écriture, en faire une empreinte impérissable, s'effectue invariablement dans une mise en scène de l'après-coup. Le langage du dévoilement ne peut qu'ultimement opérer après le fait, qu'après le vouloir d'un partage. Cet état de l'*a posteriori* est très souvent évident dans l'esprit d'un.e lectrice.lecteur qui l'accueille. Et que demeure de l'expérience, lorsqu'elle ne peut, ou plutôt, elle ne veut être annoncée ? À partir du ravissement, le seul retour, la seule reconstruction du phénomène et de sa conscience, après son actualisation, se situe dans le souvenir, dans le rappel. Nouveau lieu, étranger à celui évanescant de l'expérience, nouveau lieu, celui de l'écriture.

Juste une manière de parler : lieu(x), mémoire et articulation du mystère

Aujourd'hui, comme je suppliais le Seigneur de parler à ma place, puisque je ne trouvais rien à dire, ni comment entamer cet acte d'obéissance, s'offrit à moi ce qui sera, dès le début, la base de cet écrit.⁶⁵

Comment traduire le surgissement de l'inconnaissable ? Teresa de Ávila en parle comme d'un souffle d'inspiration. La possibilité même de la parole, de la construction de l'image et

⁶⁴ Louis Gardet, *La mystique*, p. 5.

⁶⁵ Thérèse d'Avila, *Le château intérieur*, Cortaillod (Suisse).Éditions Arbre d'Or, 2003, p. 7.

de l'enseignement à transmettre à ses pairs est jaillissement du don miséricordieux de Celui même qui en aura formulé le dictat. La reconstitution de la trajectoire fugace vers la rencontre divine, de l'impression qui en aura émergé, demande de rappeler à ses côtés l'état intérieur qui fut requis, soit celui de dépossession de soi. Or, comment se remémorer, se souvenir et même *raconter* ce qui s'est déclenché au-delà du *je* ? De quelle manière est-il envisageable de faire en sorte que l'état que l'on exhorte être impénétrable, au gré d'un temps et d'une mouvance perpétuellement infixés, « s'arrête » ? Est-il imaginable d'en faire un « objet » transmissible à autrui ? Je l'avance en filigrane depuis le début de ce texte ; il n'est jamais question de générer, à partir du lieu pénétré du mystère qu'est l'extase, un objet que l'on pourrait connaître à loisir et saisir dans toute sa complexité. Il s'agit plutôt de *reconnaître* ce corps-métaphore où le sensible et le sens se précipitent, à travers l'embrasement du langage dont les cendres recréent cette possibilité de l'intensité du ravissement mystique. Le langage métaphorique permet de *dire* nouvellement par le langage, ce qui n'est accessible que dans les éblouissements et imprévus inarticulés de l'existence. C'est reconnaître et reconduire, par la surprise du langage en ses cavités souterraines et peu souvent explorées, le même ébahissement qu'avait causé l'expérience.

La reconnaissance, à l'inverse de sa contrepartie dénuée de préfixe, s'abstient de tout projet discursif. C'est plutôt une question de re-collection *mémorielle* où, comme Certeau articule de manière éclairée, « : « [...] l'histoire implique une relation à l'autre en tant qu'il est absent, mais un absent particulier, celui qui "a passé"[...]»⁶⁶. La mémoire, lieu par excellence où la communication, l'échange avec cet Autre qui fut une première fois effacé, tu – du moins enfoui –, resurgit de manière à déranger la conception d'un présent imperturbable et linéaire. La pratique de l'hétérologie certalienne est pertinente à rapprocher de ce que nous avons déjà frôlé de l'expérience mystique, parce que le fait d'autoriser à une impression qui

⁶⁶ Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 2002 [1986], p. 210-211.

n'est pas actuelle de *revenir* suppose qu'il existe une possibilité, à même le discours, de convoquer ce qui bouscule la conception d'un temps complet et circonscrit, de convoquer l'*absent*.

And that is the inescapable implication: as soon as it is formulated, experience lived as present turns into a thing, into a described object, an I-It, a past [...].⁶⁷

Ainsi, il s'agit d'un discours qui permet de penser la relation qui unit évidemment le présent et le passé, mais également le présent et le *non-présent*. Le présent, ranimé par une mise en forme langagière qui rend compte de la différence de ce qui est ramené à ses berges, peut conséquemment être conçu comme l'espace hétéroclite qu'il est vraisemblablement. Espace qui permet de reconnaître, d'investiguer les contrées inconnues ou oubliées que forment les expériences mystiques, chez celle.celui qui les a expérimentées. C'est cela, me semble-t-il, qui permet de saisir cette nécessité du discours, au sein d'une expérience qui en est à tous points, étrangère.

Whereas the symbol postulates the possibility of an identity or identification, allegory designates primarily a distance in relation to its own origin, and renouncing the nostalgia and the desire to coincide, establishes its language in the void of the temporal difference.⁶⁸

Je sais ce qu'est ma mort dans tout ce que je n'ai jamais vu d'elle ; de son absence retentissante, je m'explique la rencontre dans ses mystères pleins. Pourtant, je les remplis au compte-goutte, avec les récits qui hantent la première heure de mon éveil. C'est ma seule manière de penser ce quelque chose, sans l'avoir connu. Le littéraire permet de créer cet intervalle temporel nécessaire entre la réception immédiate du souvenir et sa compréhension. Je repense au système catégorisant l'allégorie : le mouvement permettant à l'humain.e de poursuivre cet insaisissable ne se révèle pas à travers une activité discursive, le langage « rationnel ». La compréhension semble s'opérer lorsque je suis en mesure de franchir la

⁶⁷ *Ibid.*, p. 57.

⁶⁸ Paul de Man, « The Rhetoric of Temporality », dans *Blindness and Insight: essays in the rhetoric of contemporary criticism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, p. 207.

distance entre son monde et l'événement. « The *dédoublement* thus designates the activity of a consciousness by which a man differentiates himself from the non-human world.⁶⁹ » Se différencier du monde de l'abstraction et du monde matériel, c'est éprouver une distance palpable uniquement par l'entremise d'une figuration de l'immatériel, cet au-delà l'entendement. Cela, dans un moment où l'acquisition de sens ne peut se faire qu'en renouvelant le vécu dans un autre espace-temps figuré par le récit allégorique, par le **littéraire**. C'est à la fois décision et connaissance cruciales que d'incorporer à son existence, une forme d'acceptation quant à l'existence de phénomènes que je ne peux, personnellement, *nommer*. Qu'ils nous soient inaccessibles en raison de ce que la peur dérobe au regard, de par l'inconnu qu'ils supposent ou de par leur non-présence matérielle, la médiation littéraire, l'incarnation des indicibles dans une mise en récit métaphorique, permet coprésence du dissimulé et du *vu* ; rapprochement de ce qui n'a jamais *été*, au sein du même espace. Décider d'incorporer à notre mémoire, à notre compréhension du monde, une expérience dont les aboutissements nous sont à jamais impénétrables est un ajout important à notre figuration de sens. C'est, m'apparaît-il, signe de l'évolution d'une perception qui est à même de savoir possibles tous ces enjeux qui lui sont extérieurs et qui s'enchevêtrent naturellement à un horizon de sens, où l'existence ne feint pas leur non-être et l'impossibilité de les rencontrer, de par le fait qu'ils lui sont insondables.

Au détour du silence, reliquat de l'ombre du ravissement auparavant ressenti, le renvoi au souvenir estompé git au creux de la tension entre mémoire et oubli. L'infime possibilité de créer, pour celui ou celle qui aura vécu l'extase, l'étendue spirituelle et textuelle nécessaire à la reconduction de ce qui fut cru perdu à jamais, est suffisante pour expliquer le risque encouru de la parole. Dire est la seule action possible afin de figurer, de modeler un corps, une présence à cet Interlocuteur qui n'en a jamais véritablement eu ; « à cette absence du Verbe,

⁹*Ibid.*, p. 213.

s'oppose une assurance : il doit parler. Une foi est liée à ce qui ne se produit plus.⁷⁰» Réveiller le mort en le traduisant, en conversant avec et vers Lui. Les signes, les mots se chargent et s'ameutent pour Dieu qui ne se laisse pas et plus reconnaître, au-delà de la réalité de l'indicible qu'il porte et qu'il fait résonner. L'inconnaissable transcendant, dans tout le mutisme qui le meut, dans l'incarnation d'une nuit sans chatoiements, incite l'humain.e qui l'éprouve à l'énoncer et surtout, à le *déplacer*. Nommer dans l'après-coup, dans l'extrême effort d'une figuration qui a tout de l'impossible, afin d'invoquer son souvenir imagé, dans le flou du ressenti et, enfin, le reconduire. Or, ce qui transfigure l'inconnaissable en un présent, ce qui fait office de médiation, ce sont les termes, les articulations langagières qui nous sont propres. Ceci fait nécessairement des attributs qu'on lui octroie, des propriétés qui sont moulées directement sur les effets de sa non-présence que nous *sentons* sur notre existence propre. Enquêter l'essence de cet insaisissable ne peut que nous renvoyer à nos perceptions, à ce que nos facultés nous ont permis – ou plutôt dit – avoir détecté de ses traces sur notre réalité. Le projet d'une ontologie de l'inconnu n'a pas le choix d'essayer l'échec ; traduction de l'impuissance de connaître autrement que par ce regard qui nous redirige incessamment à nos élans individuels. J'énonce l'évidence à laquelle nous continuons inlassablement de nous frapper ; l'omniscience nous est irréalisable, nous traquons inlassablement nos propres traces. Les ondulations langagières que cette ambition cognitive crée sur son passage rappellent que la relation à la non-présence, à l'attente de l'actualisation d'une rencontre — à l'attente tout court— est caractérisée dans le langage par la propulsion même de la rencontre. Remplir les creux muets, deviner et *écrire* ce qu'on dit être les pas de l'aimé, à défaut de les avoir réellement entendus. Se fracassent sur les mots l'inadéquation entre le signe et ce qui veut être prononcé : la saisie de l'expérience mystique s'opacifie à travers le langage même qui voulait l'élucider. Effet de la métaphore, qui repousse la pensée dans les replis obscurs qu'elle a juré

⁷⁰ Michel de Certeau, *La fable mystique*, p. 217.

ne plus vouloir voir et oblige, dans un dernier effort pour comprendre ce qui nous arrive, à bousculer, faire l'effort de mouvoir notre pensée hors des sentiers battus du discursif. Et, dans le même effet de surprise et d'étonnement cryptique qui nous presse à sortir des carcans du langage habituel et à réfléchir autre part, on verra plus souvent qu'autrement des récits et poétiques insister sur l'amour réciproque entre la prénommée âme, le dénommé Dieu. En fait, une mise en scène tonnante, diamétralement opposée au mutisme de l'impénétrable.

Ces lapsus de voix sans contexte, citations "obscènes de corps", bruits en attente d'un langage, semblent certifier, par un "désordre" secrètement référé à un ordre inconnu, qu'il y a de l'autre.⁷¹

Poser l'Autre, diriger le discours vers ou pour celui-ci, ne tient pas seulement d'un vouloir rhétorique : c'est une nécessité narrative, afin qu'une représentation de ce qui est non seulement obscur, mais « hors soi », en apparence vide, puisse être énoncé. S'il y a une « [...] insufficiency of language to 'present' absence. Only by immediately contradicting itself, language here evades as yet its own disappearance, proceeding by the image of an absence[...]»⁷², il est à propos d'appréhender la figuration divine, comme un composé d'images et de lieux communs langagiers déjà existants et inexistants, qui mettrait au point cette production singulière de sens. Les forces poétiques en présence se saisissent autant des mots en leur possession, que du non-dit pour lequel la mise en récit, la mise en scène dialogique s'effectue, sans pour autant en « parler » :

la poésie est malgré tout la part restreinte-liée au domaine des mots. Le domaine de l'expérience est tout le possible. Et dans l'expression qu'elle est d'elle-même, à la fin, nécessairement, elle n'est pas moins silence que langage.⁷³

Ainsi, subvertir la première instance du revoir en faisant de celle-ci un objet poétique

⁷¹ Michel de Certeau, « Pratiques d'espace », dans *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990, p. 238.

⁷² Winfried Siemerling, « Leonard Cohen and the Aesthetics of Loss », dans *Discoveries of the Other*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 1994, p. 54-55.

⁷³ Georges Bataille, *op. cit.*, p. 41.

composé à la fois du secret et du verbe vers lequel il serait possible de revenir à loisir, permet la possibilité aussi dangereuse qu'incroyable de garder, de tracer l'esquisse d'une rencontre dont la finalité et fatalité consiste en une disparition. « C'est une fort grande faveur de Dieu que de la reconnaître quand on la reçoit, c'en est une très grande si on ne retourne pas en arrière⁷⁴ » : la mystique semble pressentir la volonté de *fixer*, ce qui autrement s'évanouit dans une brèche mémorielle impossible à pénétrer. Grâce à elles.eux, l'expérimentation du ravissement, le témoignage de l'inconnaissance, ne peut plus je crois, être pensé, comme étant réservé à une certaine caste d'initi.e.s. Évidemment, la pénétration du mystère divin suppose la foi, une disposition évidente à croire en Dieu dans toute la splendeur de son absence, à se laisser emporter hors ses propres limites psychiques et corporelles. Toutefois, l'inconnu n'est pas chrétien, pas plus qu'il n'est juif, bouddhiste, animiste, musulman, etc. L'inconnaissable est plutôt destin auquel nous sommes tout.e.s lié.e.s, destin universel que nous devons assimiler pour mieux convoquer et reconnaître, ce qui ne nous appartiendra jamais.

Oh flamme d'amour vive⁷⁵! Le Cantique des cantiques et la fabrication du désir

Par-delà le langage, il y a la réflexion inarticulée, la pure pensée qui se pense elle-même, la profondeur de l'esprit, pourrait-on dire, où se réfugie ce qui est sans nom.⁷⁶

Aux interstices entre l'expérience vécue et la pratique d'un langage de l'impossible, la conscience de la difficulté de s'adresser, d'articuler l'innommé, offre concomitamment la possibilité poétique de faire répondre une non-présence. Inventer soi-même l'origine verbale de ce qui resta de marbre, malgré les secousses constantes du désir humain qui brûle de se faire répondre. Mais la convoitise d'une réponse dissimule l'envie pour plusieurs, peut-être plus fulgurante encore, de créer, de charger d'affects et de sens ce qui en est par essence, dénué. Bien entendu, les lieux du discours de la figuration divine ne sont pas — dans la même

⁷⁴ Thérèse d'Avila, *op. cit.*, p. 44.

⁷⁵ Jean de la Croix, *La nuit obscure*, p. 95.

⁷⁶ Gershom Scholem, *Le Nom de Dieu et la théorie kabbalistique du langage*, Paris, Éditions Allia, 2018, p. 23.

foulée que les remarques émises plus tôt sur la diversité de l'actualisation de l'expérience mystique— uniformes. La connaturalité entre le mystère, la grâce et l'humain.e qui en fait le contact, se forge et se vit justement selon celle.celui qui l'expérimente directement. Espace intime dont l'accès est vraisemblablement inaccessible de l'extérieur, et qui ne peut que s'exprimer au sein de fluctuations vaporeuses, selon des aspects et caractéristiques propres au.à la concerné.e, qui se dérobent machinalement à notre esprit et jugement.

Toutefois, une tendance répétée se dresse et s'observe plus particulièrement dans le cas de l'expression mystique chrétienne, où la figuration de l'union entre l'humain.e et Dieu se voit plus souvent qu'autrement exposée et comprise à travers un langage érotique et sensuel. Dans un tronçon particulier de celle-ci s'opère une représentation plus manifeste de ce que je viens d'énoncer. Je pense de prime abord à l'exemple paradigmatique du *Cantique des cantiques*- et également aux différentes moutures qu'en a fait Jean de la Croix- où Dieu se fait revêtir de l'apparat du bien-aimé, l'humain.e se convertissant à son tour en amoureuse, célébrant l'amoureux. Cette figuration couvre assurément l'inconnu assumé de Dieu d'une proximité intime, tout en lui affublant des caractéristiques assez étrangères aux attributs célestes, purs, que lui atteste habituellement l'autorité de l'Église. Michel de Certeau dit de la littérature mystique qu'elle :

[...] a donc tous les traits de ce qu'elle combat et postule : elle est l'épreuve, par le langage, du passage ambigu de la présence à l'absence ; elle atteste une lente transformation de la scène religieuse en scène amoureuse, ou d'une foi en une érotique[...]⁷⁷

Ainsi, l'absence immédiate et matérielle de Dieu ne se veut guère être contestée, en postulant la vérité d'une présence. Il s'agit plutôt d'en communiquer l'effet, de *faire sentir* la possibilité expérientielle de la rencontre et ce qu'elle permettra de connaître. Le *Cantique des cantiques* est exemplaire en tant que moment où la poétique de l'absence de Dieu s'exprime plutôt à travers sa matérialisation comme Autre amoureux, dans un texte qui d'autant plus est

⁷⁷ Michel de Certeau, *La fable mystique*, p. 13.

identifié comme étant sacré, saint et institutionnalisé par sa présence même au sein de la Bible. À part, hirsute au sein des Écritures, il est formellement étranger aux mises en forme qui habitent normalement la Bible. Une des allégories de sens qu'on lui aurait affublé à la lecture et qui perdure, pour s'expliquer qu'il ait été conservé au beau milieu de la « Sainte Écriture » malgré son caractère profane et vulgaire, est celle de l'union mystique entre humain.e.s et Dieu. Celle-ci s'effectue au sein d'une mise en scène dialogique, où la structure du discours amoureux, le dialogue avec l'Autre « aimé » permet d'évoquer Dieu et la possibilité de l'union. Également, cette dramatisation rend apparent ce qui par essence demeure invisible en dehors de l'intériorité expérientielle, à travers cette dialectique entre connu et inconnu que facilite la métaphore, en rapprochant ces éléments contraires qu'une tension fait tenir curieusement, côte à côte. La mise en récit postérieure du ravissement auquel consiste le fait « d'être » avec Dieu, se voit catapultée dans un vocabulaire aux insinuations et évocations à l'extrême opposé de l'absence, c'est-à-dire celui de la présence sensuelle. En effet, on assiste à la transfiguration de l'absent surnaturel dont seule la contemplation supra-rationnelle est accessible à la pensée, en un corps sensible et jouissant d'une chair dont il ferait profiter l'humain.e, à travers une réciprocité inédite. Une telle mise en forme qui découle initialement de l'expérimentation en soi de l'absolu-Dieu se transpose en expérience imaginée, bizarre même, où Dieu est matérialisé et nommé en tant qu'altérité. Cette transformation de l'expérience de pensée, de cet enchevêtrement innommable de perceptions, mots et images en récit imaginaire figuré, s'installe dans les configurations permises par la fiction littéraire. Il s'agit du lieu paradigmatique de l'incorporation, de la prise de connaissance par autrui d'une expérience qui n'a jamais été la sienne ; j'y reviendrai extensivement dans la dernière partie du chapitre et dans le deuxième, mais il me fallait déjà en glisser quelques mots.

Elle [l'incarnation du Verbe] caresse, elle blesse, elle monte la gamme des perceptions, elle en atteint l'extrême qu'elle excède. Elle « parle » de moins en moins. Elle se trace en messages illisibles sur un corps transformé en emblème ou en mémorial gravé par les douleurs d'amour. La parole est laissée hors de ce corps, écrit, mais indéchiffrable, pour

lequel un discours érotique se met désormais en quête de mots et d'images.⁷⁸

De Certeau souligne éloquemment en quoi ce n'est pas que la corporalité de l'essence de Dieu qui promettrait une compréhension de la parole ; c'est la possibilité de le toucher, d'imaginer sa présence dite défailante, certes, mais de ne nullement la contester. C'est ce qui singularise la construction du Dieu amoureux du *Cantique* ; jamais son existence n'est mise en doute, mais sa fuite du regard, de la possession amoureuse entière elle, est bien réelle. Dans le sixième poème du *Cantique*, nous trouvons l'allusion, l'insinuation d'une relation sexuelle, du moins d'une rencontre charnelle, entre amoureuse et amoureux : « Mon bien-aimé a passé la main par la fente/et pour lui mes entrailles ont frémi » (Ct 5:4). Certainement, il est facile d'y voir une métaphore explicite de l'union totale entre humain.e et Dieu, donc de la rencontre corporelle ultime que deux êtres peuvent partager. Qui plus est, les métaphores fusent quant à la matérialité érotique et amoureuse de Dieu, tel qu'en témoigne essentiellement la bien-aimée : « tes amours sont plus délicieuses que le vin / l'arôme de tes parfums est exquis/ton nom est une huile qui s'épanche » (Ct 1 : 2 ; 3). L'accumulation de figures qui matérialisent le corps de Dieu par l'entremise du langage est bien réelle : l'irreprésentable, l'absent est non seulement articulé, mais surtout atteint, dans un désir partagé, « mon bien-aimé est à moi, et moi à lui » (Ct 2 ; 16). Cependant, ce qui demeure le plus marquant, le plus vrai et caractéristique du bien-aimé et de la mise en scène de son absence est justement, son absence. Effectivement, le *Cantique* semble marqué de toutes parts par les disparitions de l'amoureux, de ses fuites, pour être exacte. Dieu prend sans conteste corps dans l'inscription, mais tout comme dans le réel, échappe à notre entendement, à notre désir de le posséder et de le regarder, tout simplement. Ces évanescences me ramènent toujours à réfléchir la structure même de la métaphore. J'ai dit plus tôt que l'activité métaphorique nous laissait cette béance, ce trou au sens qui pousse la pensée à réfléchir

⁷⁸ *Ibid.*, p. 14.

ailleurs que dans l'habitude discursive, puisque sa signification ne peut que constamment nous échapper. Tel le Dieu du *Cantique* qui triture la pensée de ses disparitions et des questionnements qui en résultent, elle nous appelle à figurer, créer ce nouveau rapport qui inviterait à *penser* différemment, ces interrogations irrésolues.

Mais aussi, et très largement, l'Unique est imaginé, vu, senti, comme en témoignent toutes les descriptions visuelles, tactiles et olfactives des qualités corporelles des amants, à l'encontre du postulat de l'irreprésentabilité de Dieu. Dieu vu et entendu par des élus, des amoureux, des amoureuses plutôt ; mais jamais fusionnant, jamais définitivement offert pour une incarnation accomplie une fois pour toutes.⁷⁹

Un des sous-titres de l'article de Kristeva tout juste cité est : « Il existe-il fuit ». Et c'est bel et bien celle-là la certitude qui nous intéresse, et où prend racine la transformation de Dieu en tant qu'Autre désigné amoureux, vers qui et pour qui la poésie de l'amoureuse est conçue. Je réitère : on ne se méfie pas de ce que l'amoureux aurait pu être inventé de toutes pièces par l'amoureuse, sa substance est confirmée par celles et ceux qui témoignent extérieurement de sa fuite. Toutefois, l'essence de cet objet amoureux se constitue surtout par ses échappées. Une tension entre sa matérialité amoureuse et son irreprésentabilité, sa part d'indicible exposée par sa disparition conditionne l'existence de l'amante, la voue à la recherche incessante de l'autre moitié un instant retrouvée, un instant éphémère. Processus se voulant répliquer ce que les « manifestations » et « disparitions » de Dieu causeraient aux croyant.e.s.

Sur ma couche, la nuit, j'ai cherché/celui que mon cœur aime /Je l'ai cherché, mais ne l'ai point trouvé !/ Je me lèverai donc, et parcourrai la ville. Dans les rues et sur les places, je chercherai celui que mon cœur aime. /Je l'ai cherché, mais ne l'ai point trouvé ! (Ct 3 :1;2)

Fugace, la présence du bien-aimé est, au bout du compte, loin d'être expression de l'union stable de l'âme et Dieu. Élément que, même à travers une figuration littéraire, on sait et dévoile impossible dans le *Cantique*. Kristeva énonce même :

⁷⁹ Julia Kristeva, « Le Cantique des cantiques », dans *Pardès*, 1(32-33), p.76. DOI 10.3917/parde.032.0065.

[...] qu'à la fin du chant, l'amante va jusqu'à épouser cette errance de l'aimé, cette fugue perpétuelle⁸⁰ en la lui suggérant elle-même[...]ils sont amoureux non pas fusionnels, mais amoureux de l'absence de l'autre.⁸¹

Si le mode d'être de Dieu se voit encore une fois montré par la mise en scène, la dramatisation de sa non-présence parmi nous, nous pouvons constater ce que sa représentation veut révéler de manière limpide. L'amant inatteignable, insaisissable cause non seulement une recherche du côté de la bien-aimée, une explicitation de ses mouvements et surtout, un désir. J'ai laissé entendre au départ que le *Cantique* mettait en scène de manière allégorique, l'union mystique entre âme humaine et Dieu. Il faut pourtant préciser qu'il existe une infinité d'interprétations ; les symboles et allégories décelés sont plurivoques et agissent selon des prises de sens théologiques différentes. Les deux significations symboliques les plus traditionnellement appliquées au texte sont celles qui y voient le dialogue et l'expression de la relation privilégiée entre Dieu et le peuple élu juif et celles qui en décèlent une mise en récit de l'expérience mystique.

La communauté de la lecture : religion et institution

Ignorons que « Salomon n'était qu'un homme⁸² ». Si j'ai choisi cette dernière allégorie qui outrepassa la paternité première du texte et l'objet aimé qui consisterait en le roi Salomon selon la Bible, c'est parce qu'il s'agit d'un exemple paradigmatique où la parole divine qui prend corps immatériellement se voit créer au travers un matériel érotique, se voit prendre chair. Donc, de voir Dieu s'incarner en tant qu'Autre amoureux, c'est de vouloir contourner l'impossibilité de la réciprocité des regards échangés avec Lui, d'en matérialiser l'horizon d'accessibilité. Mais, il faudra toujours rappeler, peu importe le symbolisme qui se voit affublé au texte, que la relation narrative et de désir fabriquée entre l'humain.e et Dieu,

⁸⁰ Elle commente les dernières additions dans les appendices, où l'amante encourage son amoureux à la fuite.

⁸¹ Julia Kristeva, *op. cit.*, p. 69.

⁸² Je n'ai pas indiqué de verset précis, comme il s'agit d'un sous-titre de la deuxième partie de la **Sagesse de Salomon**, soit : « Salomon et la quête de la sagesse », tel que présenté dans *La Bible de Jérusalem*, Paris, École Biblique de Jérusalem, nouvelle édition révisée, Éditions du Cerf, 1998, S.S 2.

révèle ultimement une création forcément littéraire, métaphorique d'un Dieu qui ne se croise plus que dans le silence suspendu d'une expérience immanente et solitaire. En devenant cet autre corporalisé vers qui la parole et l'amour sont dirigés, on assiste à un déplacement de la contemplation du transcendant à partir de son propre être et de la grâce infuse, vers son expression bruyante, seule issue pour échapper à l'absence complète, au destin scellé qui ferait de Dieu un inatteignable à jamais inconnu. Transport de l'intérieur à l'extérieur, de la contemplation à l'expression du transcendant, dans un monde où le langage sert à abattre les frontières de l'immatériel pour faire corps, à partir d'un maniement élaboré. Peu importe si Dieu *n'est pas là* ou *n'a jamais été là* : le *Cantique des cantiques* indique au travers de ce qui paraît être au premier abord le récit amoureux et érotique de deux êtres équivalents, la corporification de la métaphysique doctrinale d'une institution. C'est une transmutation de l'enseignement de l'Évangile ; nouvelle façon d'exprimer ce qui est considéré comme souffle divin, le Saint-Esprit qui se fait sentir et désirer dans le corps du croyant.e, dans le corps des Écritures. Ainsi, il s'agit d'une méthode qui laisse entrevoir une finalité beaucoup plus ambitieuse que la monstration seule d'une inspiration, insufflation divine qui transperce le monde matériel et textuel. Partout, il faut faire passer le message et rendre accessible la « bonne » parole. Il faut propager Dieu, en fait *l'image de*, de la même manière dont elle s'est inscrite dans notre esprit, dont elle s'est instaurée par l'Écriture, en tous lieux et configurations possibles. Il faut l'établir en tant que référence.

J'aurais également pu travailler plus extensivement l'exemple de Jean de La Croix, érigé comme mystique exemplaire⁸³ au sein du catholicisme, en harmonie relative avec la tradition. Que ce soit par l'entremise des variations de son *Cantique spirituel*, pastiches considérables du Chant de Salomon, ou à travers ses exposés de la *Nuit obscure*, analyses et élucidations du

⁸³ Il faut dire que sa manière d'écrire, d'explicitier, les transports de sa raison et le pastiche, dans la même veine de l'expérience mais dans un discours qui se rapproche moins de la réminiscence et de la dépossession discours intérieur qu'un discours de la *communauté*. « [...] Ce roi des mystiques est un prince de l'orthodoxie catholique », Voir Maurice Blondel, « La vie et la doctrine de Saint Jean de la Croix », dans *op. cit.*, p. 125.

mystère nécessaire à la langue poétique qu'il utilise et qui *parle pour et de* Dieu, réside la trace de l'application de la parole évangélique. Dans ses formulations et clarifications qui veulent faire de la *lisibilité* de l'extase quelque chose d'universel et accessible à l'entendement et à la raison, Jean de La Croix offre lui-même une doctrine, une méthode *scientifique*. Illustrant une incorporation à la fois de l'individualité de son expérience du divin et de l'enseignement collectif de la tradition chrétienne, ses mises en forme découpent l'idée d'une vie surnaturelle. Ceci, autant dans son acceptation de l'incommunicable propre au vécu intérieur et singulier à chacun.e, qu'acquise par l'entremise d'une science morale et collective, propre aux enseignements religieux. Les préceptes à l'œuvre dans ses mises en scène dialogiques ne négligent pas — dans la même foulée que d'une majorité des voix mystiques — l'idée du dépouillement de soi et de ses facultés dans la rencontre du ravissement. Par contre, il est essentiel et évident pour lui qu'il sera à même de les retrouver plus tard, afin de partager cette science divine qui est avant tout science de la communauté, langage « familial ». C'est alors, je pense, que l'on assiste à une économie textuelle propre au christianisme et à sa propension à la formation et consolidation d'une communauté religieuse réunie autour du même *Mot*. Ce sont ces apprentissages que Jean de la Croix transmet dans un premier temps à l'aide d'une poétique simple, dans un deuxième temps sous une forme didactique, accessible à cette dite communauté. Naturellement, la mise en mots qui m'intéresse chez les mystiques, comme je l'ai évoqué plus tôt, ne détient pas comme intention première et avérée d'enseigner et d'inculquer la voie conforme à saisir afin d'accéder au ravissement, mais plutôt de permettre la réminiscence, l'appel du présent au passé, afin de retrouver une expérience vécue en soi-même, et en façonner une trace métaphorique. L'orientation qui *pense* son occurrence.

La description sensible, la construction sensuelle et affective de ce qui demeure abstraitif, en d'autres mots, ce langage du corps, n'a d'autre fonction que de traduire la contemplation

spirituelle, de la transposer dans un langage qui en permettrait l'absorption mémorielle, la pérennité malgré son caractère intrinsèquement périssable. Nous verrons bien que toutes gloses, explications et analyses aigües du sens, tout érotisme arraché au texte, viendront se plaquer à celui-ci à la suite de l'intention et de l'interprétation conceptuelle d'une autorité. Un texte comme le *Cantique des cantiques*, bien qu'il performe à l'instar des élocutions mystiques une manière de parler annonçant l'inconnaissable comme sujet fuyant et ne pouvant jamais être possédé, diffère considérablement en termes de finalité. La plupart des mystiques semblent vivre l'union en marge de l'enseignement classique et d'une façon de faire dictée par l'institution — ecclésiale notamment—, dans le plein achèvement d'une expérience immanente.

Pourquoi ai-je alors pris la peine d'écrire ces pages et de présenter le chant de Salomon, comme presque paradigmatique du langage d'amour qui teinte l'expression du divin ? Un texte biblique, avec tout le statut et la position privilégiée qu'il implique détient le pouvoir de s'imposer dans la vie quotidienne de la majorité. Les Écritures sont érigées en tant que socle, Vérité au sein de la communauté de croyant.e.s. Peu importe les propositions et allégations interprétatives comme quoi le *Cantique des cantiques* demeure formellement étranger au corps saint de la Bible, reste qu'il y est *demeuré*, non sans raison ni sans *choix*, présumons-le ! L'ambition derrière la réception de tout texte biblique, le désir du corps ecclésiastique qu'il soit lu, inculqué et répandu peut permettre d'expliciter pourquoi ce texte est constitué de manière à tout le moins, *attirante*. Dans un vouloir témoigner de l'universalité de la foi chrétienne, instaurer un modèle de pensée et être armé.e.s d'une rhétorique accessible aux sens rendra nécessairement la chose plus aisée.

L'imaginaire collectif en est « contaminé » et il serait bien naïf — quoique l'appareil mystique ne puisse qu'être étranger à cette ambition d'homogénéisation du vécu d'une foi singulière et de son aveu—de croire que le parler mystique ne s'est pas formé lui aussi, auprès de cet héritage stylistique. L'expérience mystique, dans la pluralité de ses déploiements et

actualisations, ne peut être condensée, ne peut revêtir un seul appareil, devenir *l'exemplum* à jamais répliqué et utilisé comme moule interprétatif. L'extase mystique dépendra toujours de celle.celui qui en vivra le ravissement, l'expérience intérieure. J'ai utilisé un exemple traditionnel et accoutumé parce qu'il s'éloigne notamment de mes propres considérations, dans ce qu'il essaie d'imposer un modèle conforme, un modèle qui ne peut s'inscrire ni survivre à travers l'informité et l'imprévisible de l'expérience. L'excédent de sens de la vie demeure énigme qui se prête à une interprétation éternelle.

Mais pourtant, même si le *Cantique* est un texte hautement marqué par son institutionnalisation, dans son utilisation de la métaphore, de la figuration du divin fuyant, il tend à montrer lui aussi une expression structurelle du divin comme apophasie. La théologie négative n'est pas réservée uniquement au croire mystique. Autant dans cet écrit que dans la poésie mystique, l'objet est montré comme se dérochant. Et, il m'importe de commencer à l'esquisser, cette fuite, cette inaccessibilité au regard et à la compréhension se manifeste pour nous aussi, dans notre manière nécessairement trouée de lire les traces de ces expériences lointaines, croisées au hasard de lectures fortuites. Ce qu'il nous reste, c'est la structure, comme nous l'enseigne De Certeau, fidèle guide de ma démarche. Parce que oui, dans la multitude, il ne s'agit pas de modéliser ou d'enseigner un chemin à suivre, d'identifier celui qui serait « exemplaire », mais de voir dans toute la pluralité de l'expression, une *communauté de l'expérience*. Écouter la manière propre aux mystiques d'énoncer les expérimentations du non-savoir, regarder se dresser devant eux — et nous — l'inconnaissable, les écouter parler de leurs pertes et errements dans tout ce qu'ils ont d'exaltant. En somme, dans tout ce qu'ils ont d'*humain* dans la maladresse, dans l'attente et le malheur, l'espoir et l'amour. Au lieu de préfigurer la chose, il s'agit de l'écrire, tout simplement.

Dissoudre la catégorie : mysticisme et éboulements métaphoriques

[...] it is perhaps well to say something as to the exact sense in which the term "Mysticism" is here understood. One of the most abused words in the English language, it has been used in different and often mutually exclusive senses by religion, poetry and philosophy ; has been claimed as an exclusive senses by religion, poetry, and philosophy : has been claimed as an excuse for every kind of occultism, for dilute transcendentalism, vapid symbolism, religious or aesthetic sentimentality, and bad metaphysics. On the other hand, it has been freely employed as a term of contempt by those who have criticized these things. It is much to be hoped that it may be restored sooner or later to its old meaning, as the science or art of spiritual life.⁸⁴

Est-ce par abus de prudence ou encore toujours par suspicion, par résistance envers la formation et fixation de concepts définis, que je me suis déplacée autour de l'expérience mystique, tout en omettant expressément de nommer la tradition dans laquelle **nous** l'avons contenue ? Comme l'exprime si justement Underhill, le fait d'identifier, de placer des éléments divers qui, dans notre lecture seule, nous apparaissent appartenir à un grand et large récipient où nous pouvons lire l'étiquette « mysticisme », permet un glissement et l'invention d'un lieu statique, réunissant des objets qui n'ont parfois rien à voir. D'esquisser les traits d'une communauté de l'expérience, d'observer sous une même lunette des vécus dont le commun réside dans l'expérimentation du divin impénétrable n'a rien de fautif en soi. La comparaison, l'évocation d'un état dans et à travers un autre qui lui est contigu est une mécanique usuelle et pratique de la pensée. Le danger se manifeste, lorsque l'érection d'une tradition à partir de notre propre lecture d'empreintes qui ne peuvent révéler autre chose que ce que nous sommes en mesure d'en percevoir, nous permet d'en créer et dire n'importe quoi, d'en induire et déduire des généralités vides, dans la rationalité d'un langage froid qui ne peut leur correspondre. Cela, empêchant alors de tenir compte de l'immatérialité du ravissement, cet imperceptible mouvement qui s'actualise dans une versatilité ineffable qui variera toujours, selon les configurations qu'elle rencontre. Nous ne pouvons pas demeurer sourd.e.s au fait que nous sommes voué.e.s à ne comprendre que le langage que nous avons nous-mêmes

⁸⁴ Evelyn Underhill, « Preface to the first edition », dans *Mysticism: a Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness*. New York, Dover Publications, 2002, p. xiv.

prononcé. Toute saisie directe du principe de la nature, du monde, nous est nécessairement barrée ; l'inconnaissable n'enfile pas uniquement l'habillement du divin, mais est fatalité qui épie tout savoir humain. À défaut de pouvoir bien voir sans compromis autre chose que ce que nous disons de nous-mêmes, nous nous dressons en pierre angulaire, en principe d'un récit du monde, dont la mise en forme s'écrit à travers une pléthore de catégories et concepts que nous créons. Par le fait même, s'ensuit une auto-historisation de notre existence qui s'établit en reliant les micro-histoires, les filons d'existences entre eux, pour que puisse, ce qu'on appelle non sans prétention la « progression », éclairer un quelconque sens.

Le fait de se saisir de la mystique et d'en faire un modèle englobant, un schème dans lequel l'appellation *mysticisme* se retrouve à créer des catégories qualitatives et paradigmatiques visant à rassembler une pléthore de discours et d'énonciations mystiques au sein d'un même lieu et régie par une même autorité, réduit par le fait même la singularité propre à chaque expérience. Je ne nie pas qu'il y est un clair avantage à se permettre la comparaison d'expériences élargies, en s'affranchissant du cloisonnement des disciplines notamment, cloisonnement qui peut ralentir les relations interculturelles et interdisciplinaires entre des objets à première vue, assez distincts. D'approcher l'expérience mystique tout en n'omettant pas que résident dans sa transmission langagière et son existence, une valeur et proposition à la fois constantes et renouvelées, peu importe dans quels contexte et époque de l'histoire littéraire et religieuse, celle-ci s'inscrit, est une force. Toutefois, il faut de même prendre en compte toutes les particularités qu'appelle cette expérience *intérieure*, qui ne peut se réduire ou se fondre dans une masse informe, sous le dictat d'une tradition, dont l'espace défini est trop restreint pour prendre en compte ses dérives, le caractère intrinsèque qui fait de chacune d'elles, exceptionnalité, théologie(s) en marge de la marge.

L'œuvre fondamentale *La fable mystique* (1982) de De Certeau — que j'ai déjà amplement cité sans l'avoir proprement introduite — aura permis de s'éloigner des pratiques et analyses

concédaient le lieu commun superficiel et simplifié d'un regroupement délimité et assiégé par des catégories définies, au nom de l'institutionnalisation. Et ce, afin d'étudier sur la même échelle les expériences, issues de la tradition chrétienne. L'espace certalien s'affaire à étudier des modes de parler mystique essentiellement à partir du 15^e siècle, moment qui marque le commencement du choix d'en faire une catégorie, d'en faire une tradition, une science à proprement parler du *dire*, science façonnée à notre mesure pour en faire l'étude.

Il y a théologie, en effet, là où une herméneutique réduit au « Même » les figures diverses du temps. Elle élimine l'irréductibilité de différences par la production d'une « tradition », c'est-à-dire par la définition d'un « essentiel » qu'un savoir clérical découpe, s'approprie et tient pour le dénominateur commun d'une pluralité océanique.⁸⁵

Cet angle d'approche inédit propose une analyse complète permettant d'éviter de se saisir de la mystique et d'en faire un modèle. Si « Certeau insiste toujours sur le « ce n'est pas ça⁸⁶ », cette attitude révolutionnaire dans un champ d'études qui tend à analyser les textes comme des espaces clos, propose un angle inédit au sein de l'analyse littéraire, historique et théologique. En effet, sa proposition structure une intersection possible entre l'énonciation singulière, le médium de l'écriture, la mise en scène langagière de l'expérience et le contexte historique. Cela permet un pont entre l'histoire littéraire et mystique classique et l'appareil rhétorique propre à l'énonciation mystique singulière. De voir dans le mysticisme un objet d'études qui n'est que tradition figée par le temps, ou bien une masse réduite en tant que tout homogène, empêche de véritablement observer des manières de parler hétéroclites, des métaphores structurantes variées, et donc des manières différentes de *vivre* l'extase. Bien sûr, les traductions métaphoriques permettent un lot de déplacements vers des territoires du symbole partagés par plusieurs, des répétitions d'images et de figurations. Nous n'avons qu'à penser à l'image récurrente depuis le *Cantique des cantiques* du Dieu comme aimé,

⁸⁵ Michel de Certeau, *La fable mystique*, p. 155.

⁸⁶ Luce Giard, et al., « Michel de Certeau, la mystique et l'écriture. À propos de la parution du tome II de la *Fable mystique* », *Esprit*, vol. août/septembre, no. 8, 2013, p. 159.

l'humain.e comme amoureuse, la récurrence des apparitions de cette « nuit obscure », l'adéquation du feu et du divin. Cependant, autant la manière de dire l'expérience que de la vivre, invoquent leur lot de singularités, leur matière à penser ; renouveaux croisés qui bousculent nos présupposés, les catégories obsolètes où elles avaient été rangées. De tenir minutieusement compte de l'énonciation particulière et singulière du.de la mystique, nous permet d'éviter l'erreur de vouloir rendre compte rationnellement d'un savoir qui en est un d'*affect*, de sensible, à travers une démarche épistémologique inappropriée. Ensuite, et surtout, de faire *comme si* nous étions nous-mêmes muni.e.s d'une telle connaissance, piège dans lequel nous sombrons trop souvent, à force d'entendre les statues séculaires du discursif nous dire que tout est à notre portée.

Par exemple, lire la Bible n'est évidemment pas uniquement acte de foi, dénuée de toute ambition intellectuelle féroce ; elle est maintes fois confrontée et scrutée afin d'y retrouver, dans une traduction accessible à notre entendement, un accès au monde, à sa signification et les contrecoups qui en découlent. On passe au peigne fin le texte qu'on appelle celui de la révélation, dans le but qu'un sens originel s'offre à nous, à travers le langage. Même si certain.e.s ont fait de l'allégorèse ⁸⁷ leur méthode de lecture de prédilection, méthode qui n'essaierait plus d'amoindrir le réel habitant la langue du mystère, elle ne peut achever d'expliquer les paroles. Quoique la lecture mystique dévoile son objet avant même la rencontre, la mise en scène s'avère d'emblée insuffisante, dans sa tentative de loger l'*incapturé*. Que les mots soient traversés de toutes parts d'un abus de langage, de l'exaltation des signes ou à l'inverse, persécutés par l'ineffable, la compréhension en demeure cryptique, en ce que l'expérience à l'origine de cette parole est insaisissable. « [...] comme l'essence spirituelle de l'homme est le langage

⁸⁷ De la Croix, dans ses prologues, prend même la peine de dire des lectures du Chant de Salomon menées par les Pères de l'Église, qu'elles sont nécessairement flouées par une poétique qui ne peut et ne pourra jamais contenir à juste titre, l'expérience de Dieu. Voir Jean de la Croix, *Nuit obscure et Cantique spirituel*, traduction de Jacques Ancer, Paris, Gallimard, 1997, p. 181.

même, il ne peut se communiquer par le langage, **mais seulement dans le langage**.⁸⁸ » Étrange ironie du sens : la seule connaissance acquise est alors celle du monde métaphysique que l'on crée, sa « raison », en nommant les choses conceptuellement selon ce qu'elles nous évoquent. Je n'ai pas besoin d'effectuer une exégèse pour montrer, notamment à l'intérieur de la Genèse, que l'acte créateur est classiquement associé au pouvoir de nommer⁸⁹. Reste que le lien entre le réel vécu de la chose et son association linguistique est dès le départ fracturé : tout ce qu'il permet de dire, c'est tout ce que ce ne peut être. Autre moment apophasique en action, cette fois au creux du langage. Or, si nous nous saisissons proprement du pouvoir de comprendre et d'entendre ce que l'on nomme, nous sommes en mesure de constater humblement que ce qui est réellement entre nos mains, ce qu'on a le pouvoir d'observer, c'est la *manière de dire*. Et donc, si les Écritures, ou même l'écriture rendent l'inconnu de la nature, du monde — qui est *a priori* hermétique à notre préhension — visible, ou comme Hans Blumenthal l'article *lisible*, l'expérience mystique s'avère être elle aussi à sa façon, une manière de lire le monde, d'en secouer le sens.

Vous et moi sommes donc des lectrices.lecteurs au deuxième degré ⁹⁰ ! Nous entreprenons la lecture de ce qui est déjà en soi une compréhension singulière de l'inconnaissable. Ce qui s'inscrit dans le domaine de ce que l'on peut connaître, alors, réside dans ces empreintes laissées par les mystiques ou plutôt, dans leur manière de les laisser. Ces formes métaphoriques, dans leurs envolées, les amoncèlements cryptiques qu'elles laissent au sol, ne peuvent adéquatement — adéquatement, c'est-à-dire, comme la raison attend d'elles — traduire ce qui les déclenche. Et ce, car à l'instant même de leur création, elles deviennent elles-mêmes celles qui provoquent un mouvement sous la surface du langage.

⁸⁸ Walter Benjamin, *op. cit.*, p. 148, je souligne.

⁸⁹ Benjamin en fait une belle analyse dans son essai *Sur le langage*, en illustrant le lien direct entre créer et nommer tout en n'omettant pas qu'il n'existe pas de lien direct entre le signe et la chose, parce que la chose « en elle-même n'a aucun verbe ; créée à partir du verbe de Dieu, elle est connue dans son nom selon le verbe », *ibid.*, p. 156.

⁹⁰ (je rajoute qu'en lisant ce mémoire, vous êtes lectrice.lecteur au troisième degré. Trêve de plaisanterie).

Penser le mysticisme c'est, avant d'étudier les hagiographies de celles et ceux qu'on y a inscrit.e.s, avant de déterminer une origine et une fin à un mouvement que l'on nomme tradition, de penser sa communauté et son imaginaire, sa possibilité de créer de la pensée. Il faut, à notre tour, émuler leurs dires et effectuer la traversée, vidé.e.s de tout entendement et préconception. Pénétrer de part en part le passage qu'ils.elles ont tendu jusqu'à nous, ce fil entre pensée, senti, image, langage, afin de déchiffrer la seule forme potentiellement à notre portée ; incorporer à notre horizon de sens, ce qu'ils.elles ont épelé. Ainsi, il n'est pas de résolution à proprement parler du « problème de la mystique », pas de propension possible à résoudre — une fois pour toute ! — l'aporie du non-savoir. La pertinence d'une approche psychologisante ou d'interroger dans une prétention risible l'éventualité réelle d'un savoir expérientiel, à travers une analyse rigoureuse et outillée des armes de la philosophie et de la raison, est moindre. Ce que je peux appréhender par contre, ce sont les traces de son langage. Je peux en lire les métaphores qui en auront orienté l'inscription, cet excédent déposé au hasard de ma route, m'appelant autant à le confronter, qu'à le fuir instantanément. Dilemme sempiternel de la pensée que celle de l'affronter, ou de la laisser pourrir, au creux d'une vie à l'allure déjà réglée d'avance, par ces instances qui me fournissent ce délassement pauvre, en décidant à ma place.

Le tout et le vide, le faux comme un certain vrai s'il est, qu'évoquent le terme *mystique* et ses dérivés comme l'indique Underhill, nous permettent l'espace nécessaire pour tenter la définition. À l'effet de saisir au vol ce en quoi consistent les effluves persistants de ses figures, de ses expressions au sein d'un langage métaphorique qui tente de créer le sens, le fracasser pour le raviver de nouveau.

L'itinéraire esquissé et désormais achevé de ce présent chapitre, se voulait dresser un portrait vaste et étendu des modalités de l'expérience mystique, des différents déploiements de ce qui est requis, afin de permettre cette rencontre singulière avec le divin, qui dépasse la

convention et les rites religieux prescrits. Ce surpassement est réalisé singulièrement, au nom d'un amour personnel de Dieu, dont l'expression et l'actualisation sont par-delà l'expérience ordinaire, surnaturelles. Les manières de vivre l'extase sont certes nombreuses, mais l'essentialité se voit très souvent ramenée à cette tentative du contact direct avec ce Dieu absent de la réalité matérielle et à l'insuffisance de la parole conventionnelle, pour en rapporter la chose, se déroulant hors ses murs. La pratique extatique, qu'elle s'établisse dans un échauffement du corps accompagné de sa communauté, ou dans un recueillement immobile, solitaire et silencieux, convie toujours à envisager ses effets sur la *pensée*, sur ce qui git au creux de la mémoire nécessairement langagière, dans l'*a posteriori* de ce type d'expérience limite. Le ravissement mystique ramène à la réalité matérielle, un surplus de sens qui reste à figurer, ce quelque chose qui ne se dit pas *directement*. J'ai déjà orienté le corps de ma problématique en ce sens, essentiellement à travers l'exemple du *Cantique des cantiques* et sa fabrication de présence, mais ce qui m'occupera viscéralement tout au long du chapitre qui suit, ce sont les modalités d'inscription langagière de l'expérience mystique. Ainsi, je traiterai de la nature de son écriture, la *manière de la dire*, qui, j'en ai laissé poindre les indices, est nécessairement métaphorique. Dialectique des contraires surchauffés, passage de l'absence à la présence qui surprend. La métaphore est cette anomalie surgissante, venant briser l'écoulement passif de la vie des habitudes où tout est déjà calculé, permettant de nous guider, vers tout ce qui dépasse le raisonnement discursif.

Les prochaines pages serviront à creuser la question à la fois pratique et théorique de la métaphore qui, tout comme l'appellation mystique, laisse planer son lot de mystères, se glissant à l'interstice du sens donné et de ce qui n'a pas encore émergé de la pensée et de son sensible. Et même, ce qui reste encore à inventer.

Chapitre II. Traduire la trace et les spectres : métaphoriser l'inconnaissable

Nous sommes des êtres connaissant, voulant et aimant, et dès que nous portons l'attention sur les objets de la connaissance, de la volonté et de l'amour, nous reconnaissons avec évidence qu'il n'y en a pas qui ne soient impossibles.

Simone Weil

Mes mots déséquilibrés sont le luxe de mon silence. J'écris par pirouettes acrobatiques et aériennes—j'écris à cause de mon profond vouloir parler. Quoiqu'écrire ne me donne que la grande mesure du silence.

Clarice Lispector

Mais jamais ils n'arrivent à saisir la vérité : ils doivent se contenter de ressentir des impressions et, pour ainsi dire, tâtonner sur le clavier de l'existence.

Friedrich Nietzsche

Figurer l'expérience mystique : recours métaphorique

J'observe s'esquisser le sourire incertain d'un.e inconnu.e dans la rue ; s'installe dans son regard, l'inscription d'une origine ou d'un accident dont la nature imaginée en est une que j'ai voulu, heureuse. L'expectative d'une joie derrière la figure guide mon attente, l'impatience d'une preuve, d'une corroboration, allonge l'insistance des coups d'œil que je jette à la dérobée. J'invente le mieux et le pire, les circonstances, l'inspiration tracée à la commissure d'un rictus, dont le mouvement ne peut que m'échapper, en fin de compte.

J'amorce ce chapitre avec une formulation un peu risible dans sa marche : mon *ethos* est celui de la lectrice infinie. Terrains incommensurables où j'absorbe et projette les formes que j'ai déjà vues, lues et entendues, la source et le retour de spéculations qui s'alimentent et résident à la fois hors et en moi. À dessein ou pas, je joue à deviner, ce dont l'accès m'est clos, ce dont l'expression codifiée me rappelle à un ailleurs qui prend les allures d'un déjà-vu, d'un déjà-su, au seuil d'un présent inexploré. Mon *désir croissant* de savoir et dire ce qui ne m'est pas

donné, me pousse à en insuffler le sens premier. J'ai dit que je lisais un visage, j'ai produit une métaphore, et pourquoi ? Parce que j'ai voulu préfigurer le sens que je voudrais insuffler au présent chapitre, en contournant l'idéal d'une clarté académique et philosophique, dans un excès de langage, dans un retour au sensible dont l'intensité déroute, surprend l'attente du. de la lecteur.lectrice. J'ai voulu dire, ce qui dépasse la détermination textuelle initiale que pourrait instiguer la nature académique de ce mémoire.

Forcément, la vie qui habite la langue mystique est métaphorique et métaphorisante. Comme j'ai tenté de le montrer en filigrane dans le premier chapitre, l'inscription langagière de l'expérience mystique nécessite un *surplus*. Et ce surplus, cette exaltation du langage à la racine des mots jusqu'à l'arrachement de leur sens consacré, c'est la métaphore. Depuis l'absence de Dieu, les mystiques articulent une présence, ameutent et convient le nouvellement *là* dans l'intensité érotique de la rencontre, de la nuit, de la peur, de l'amour. Et même, l'excès s'exprime par les voies frénétiques à première vue « contraires » des expressions de la dépossession, de la perte, de la disparition de soi. Si les mystiques s'épuisent à répéter l'impossibilité de prononcer l'inconnaissable, de dévoiler l'ineffable, ils.elles le feront néanmoins, poussé.e.s par le besoin qui surplombe la condition humaine de s'inscrire. Et cette inscription est métaphorique ; elle se fait en tordant le langage usuel, en corrompant les signifiés, en créant une nouvelle rhétorique, une nouvelle langue, secouant et faisant renaître nos acquis au passage.

Que la chorégraphie linguistique élaborée soit dansée entre l'amoureux et l'amoureuse, l'Absent et la.le présent.e, le désir et la disparition, le soi et la dépossession, elle est modulation dyadique. Mouvement dont les paires peuvent être permutées sans pour autant en perturber la cadence, mais dont l'improbable union offre toujours l'étonnement, l'ébahissement qui dépasse la compréhension, qui surpasse l'attente. L'étourdissement, l'absurdité même d'une chorégraphie entre humain.e et non-présent pourchassé et qui fuit

inlassablement, par exemple — remémorons-nous le paradigme inscrit par le *Cantique* — instaurent ce brouillement, cet Autre qui devient Même. La dyade est à certains moments rompue, provoquant le même genre de surprise. Moment où dans la perte, l'enivrement de la quête, l'humain.e est figuré.e comme se fondant dans Dieu, l'entité englobante. Par amour, il.elle se confond dans l'Un, configuration symbolique et textuelle qui prend tout son sens dans la tendresse. Hallâj en témoigne très bellement :

Je t'ai écrit, sans t'écrire, à toi, car j'ai écrit à mon Esprit, sans rédiger de lettre/Parce que, l'Esprit (divin), rien ne peut Le séparer d'avec ceux qui L'aiment⁹¹.

La prophétie, la préfiguration de la rencontre deviennent alors acte réel, à même la métaphore et ses incarnations soit dans l'amour, soit dans la perte. Celles-ci permettent le mouvement de la pensée, l'affolement des affects et du sensible. Là où l'expérience mystique est avant tout définie par son actualisation à travers le dépouillement des sens, son inscription langagière par le biais de la métaphore crée un pont, crée une liaison. Entre le sensoriel et l'inconnaissable, la sensibilité et l'ineffable, le spirituel immatériel et le bouillonnement de l'existence⁹², en rappelant à la *vie*, en faisant mouvement vers la substance qui fait acte d'entreprise de comprendre, ce qui autrement se perd dans les méandres de l'esprit qui ne peut se lire, se *dire* par lui-même. La mise en scène, la mise en forme mystique est ultimement métaphore en ce qu'elle instaure une tension déconcertante entre les choses et l'idée *de*. Dialogique où la pensée, dans un mouvement pour préserver son bouillonnement, est remuée par la métaphore, expose et explore son cheminement fragmenté que la raison, dans un discours figé par l'entêtement à se borner au langage discursif, ne peut traduire.

⁹¹ Hallâj, Mansûr Husayn, *Dîwan*, « Katabtu wa lam aktub...kitâbi », p.64.

⁹² Auerbach illustre bien la nécessité de ce mouvement proprement métaphorique, cette alliance de paires aux attributs temporels, substantiels, figuratifs composites, en l'appliquant à l'interprétation de la figuration, mais je juge que cette analyse s'applique tout aussi bien dans le cas de l'acte métaphorique : « (...) a connection between two events or persons, the first of which signifies not only itself but also the second, while the second encompasses or fulfills the first. », dans Erich Auerbach, « Figura », dans *Scenes from the Drama of European Literature : Six essays*, trad. de Ralph Manheim, New York, Meridian, 1973, p. 53.

Déroutante(s) explosion(s) où le savoir et la construction d'érudition des modernes et contemporains ne peuvent que s'écrouler, à leur lecture ; les attributs projetés au travers une foule de figures, d'images, mots, pensent et décuplent l'intensité, les lieux de rencontre, la fusion. Cette surprise jaillissante, cette *translatio*, altère nécessairement ce que j'arrive à comprendre. Anomalie du discursif, la métaphore n'est pas que le ramassis de figures et images étourdissantes, mais surtout *perturbe* ce que nous pensions offrir à notre cognition. La production écrite mystique est déformante ; c'est le *modus operandi* de la métaphore, qui se saisit de l'idée, du concept linéaire de l'existence d'une pensée, d'une raison objective, et laisse saillir l'impossible de la chose. Parce que la raison objective, d'une autre façon qu'elle, est mensonge⁹³. La métaphore, elle, la crève, au creux de l'imaginaire, autre part, dans une fantaisie propre au littéraire, où elle est à même d'*affecter*, celle.celui qui la croise. Jean de la Croix explicite la déroule éprouvée par les Docteurs de l'Église, lorsqu'ils ont eu à se frotter notamment au *Cantique des cantiques* :

[...] dans les divins chants de Salomon et en d'autres livres de l'Écriture divine, en lesquels, l'Esprit Saint, ne pouvant donner à entendre l'abondance de son sens en termes vulgaires et usités, parle par mystères en d'étranges fissures et similitudes. D'où il s'ensuit que les saints docteurs, quoi qu'ils disent ou pourront encore dire, jamais ne peuvent achever de l'expliquer en paroles, de même qu'en paroles cela non plus n'a pu se dire ; et ainsi, ce que l'on en explique d'ordinaire c'est le moins de ce qui y est contenu.⁹⁴

Interpréter les métaphores mystiques, c'est donc de plonger vers ce mystère absolu qui consume, dans les figures qu'elles créent, ce que Dieu nomme, ce que nous avons nommé pour Dieu. Dans la figuration qui prend chair,⁹⁵ dans l'exaltation de l'ineffable, ce qui étonne réveille des mythes déjà inscrits à la conscience et que l'on crée au même moment. Lire les

⁹³ « Au lieu de supposer qu'il y a quelque part du mensonge et qu'à le dépister et déloger on peut restaurer une vérité (et une innocence ?) du langage, le préalable mystique pose un acte qui conduit à utiliser *le langage tout entier comme menteur* », Michel de Certeau, *La fable mystique*, p. 241. Certeau souligne.

⁹⁴ Jean de la Croix, *Nuit obscure et Cantique spirituel*, p. 180.

⁹⁵ Dans l'étude *Figura* d'Auerbach citée précédemment, l'auteur précise qu'il est des figures, des préfigurations que l'on peut nommer *de chair*, comme elles sont devenues « réelles », inscrites dans une conscience et récit historiques.

traces de l'inscription métaphorique est ultimement connaissance, que le veuillent ou non nos compères-philosophes. De surcroît, un savoir proprement *littéraire* se dessine⁹⁶, s'incorpore doucement et inconsciemment, à la manière du vent, que je connais en sentant son mouvement, la bise fraîche qui suffit à me faire deviner sa raison derrière le bruissement des arbres.

Du silence jaillit la pensée : imaginer pour *connaître*

L'acte même d'énoncer l'expérience mystique, l'inconnaissable : proposition impossible dans le lieu précis de la pensée qui nous avons bien pu voir au chapitre précédent, n'est pas celui du déroulement de l'expérience. Elle demeure insaisissable et in-saisie, hors ses limites, dans un ailleurs, un toucher de l'absolu qui s'exprime nécessairement dans un renoncement de soi. La démarche est criblée de ruptures et ne s'inscrit pas dans l'ordre de l'introspectif, du constant retour conscient au réflexif. Mais l'inconnaissable, l'inconnu, le mystère, l'ineffable, qu'importe l'accoutrement symbolique qu'on lui alloue, demeure ce qu'il a toujours été, impénétrable ; sa nature résiste, inflexible à comment je l'évoque. Ce qui est essentiel, les traces qui sont à notre portée, ou bien le mouvement que nous sommes en mesure de voir jaillir et que nous portons, ce sont les métaphores, ces créations langagières qui en propulsent la pensée. Ainsi, elles semblent livrer le corps transfiguré d'un indicible, tantôt dans leur saisie d'un possible sens du réel, tantôt dans leur propre fiction, en lui donnant chair. Là où l'entendement est limité et où l'expérience ne peut être vécue pleinement, l'ineffable se voit métamorphosé en images qui trouvent correspondance dans un florilège d'objets connus ou bien à découvrir concomitamment avec leur éruption, à travers des procédés stylistiques divers. Loin de céder à « ce silence déraisonnable du monde⁹⁷ », le la

⁹⁶ « Cet être [le langage], il n'y a plus rien dans notre savoir, ni dans notre réflexion pour nous en rappeler maintenant le souvenir. Plus rien, sauf peut-être la littérature- et encore d'une manière plus allusive et diagonale que directe. », Michel Foucault, *op. cit.*, p. 58.

⁹⁷ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942, p. 44.

mystique et la.le lectrice.lecteur, à deux niveaux interprétatifs différents, l'investissent, s'inscrivent dans le sens de celui-ci.

Ce qui ne peut être su, saisi directement, ne cesse d'être pourchassé dans l'exaltation mystique et extensivement dans tout le procédé métaphorique et littéraire, et de cette chasse semble provenir à la fois l'horizon de sens du texte et sa production d'images. Et c'est justement cette traque incarnée de l'inconnu, personnifiée à travers la figuration et les rappels mythiques, qui doit nous intéresser, parce que nous sommes *responsables* de leur production. Le langage littéraire de l'inscription mystique laisse présager que celle-ci s'approche drôlement de l'expérience de pensée, traduction primaire du savoir abstrait qui se dresse entre le monde et le langage intérieur. Si celle-ci consiste en des

[...] projections, qui arrivent à exister dans un discours mental de mots et d'images, demeurent des récits dont le but est de permettre à la pensée de s'approprier ce qui est hypothétique ou au-delà des preuves réelles et objectives,⁹⁸

l'expérience mystique est exemplaire dans l'incarnation de ses propriétés. D'autant plus qu'elle produit un sens qui lui est propre- ce qui explicite entièrement d'ailleurs la place fondamentale qu'a prise l'interprétation figurative dans l'herméneutique religieuse occidentale- prenant part au même titre que ce genre d'expériences à la connaissance, dans la figuration de sens, dans « l'attribution d'une vie réelle à la nature entière, et l'influence tyrannique que le langage exerce à l'origine sur l'esprit humain.⁹⁹» Et donc, recouvrer l'expérience dans l'après-coup d'une inscription langagière ne peut se faire qu'en défaisant sémantiquement ces termes figés, enracinés dans une tradition de compréhension mythique et érigée. Leur correspondance exacte avec l'expérience est fissurée, improbable en ce que la relation entre l'objet et le regard, l'Autre et Moi, l'Absolu et l'humain.e - peu importe les dyades que nous décidons de lier ensemble- existe dans un temps perforé. C'est cette eccéité dont je parlais précédemment, mode d'être de l'évènement dont on ne peut rendre compte

⁹⁸ Terry Cochran, *Plaidoyer pour une littérature comparée*, Québec, Éditions Nota Bene, 2008, p. 82.

⁹⁹ Marcel Détéienne, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981, p. 33.

dans une conceptualité temporelle et psychique des choses qui serait statique, rationnelle, linéaire et historique.

La métaphore, le surplus chez les mystiques, permet de se catapulte hors du domaine initial et immanent de leur ravissement, ce qui est nécessaire afin de pouvoir en parler. Elle est déplacement, transport continu de sens : là où l'expérience est mutique et incommunicable, son inscription écrite devient tour à tour chair, feu, nuit, poursuite, désir, amour, vide et rien. Ainsi, l'excédent agit comme reliquat perceptible d'une pensée déroutante, de l'énergie d'un imaginaire qui s'adonne à secouer, provoquer le sens d'un monde intérieur et extérieur duquel la mise en scène littéraire nous permet à la fois d'en rêver et d'en repousser la finalité. C'est le détour, la bifurcation ou alors la dramatisation comme la nomme Bataille, de l'expérience, qui fait montre du domaine mystique. L'apparition et le jaillissement aléatoires de spectres, l'union érotique improbable entre humain.e et Dieu, suffisent à ce que l'allusion elliptique à une corporalité, une profanation de l'intériorité spirituelle, désarçonne de telle sorte que l'appréhension de la figure métaphorique en elle-même crée une expérience, une *vie*. C'est la vision éclatée¹⁰⁰ des fragments de l'objet indicible, l'effronterie de celle qui refuse de se coller au sens traditionnellement insufflé aux monuments langagiers pour autant refouler que créer, le sacré.

Si l'« on apprécie la vue des images (*eikôna*) parce qu'on apprend en les regardant et on déduit (*sylogizesthai*) ce que représente chaque chose¹⁰¹ », autant l'écriture mystique que ses lectrices.lecteurs appréhendent cette *mimesis*, cette traque du sensible dans l'idée de l'affilier avec l'inconnaissable, dans une tentative et un désir escamoté de traduire, de représenter du sens.

¹⁰⁰ « C'est à mettre fortement en valeur les gestes et les attitudes que tend la représentation ; c'est pour cela qu'elle morcelle le cours des événements en une mosaïque de tableaux. », Erich Auerbach, *Mimésis*, trad. de Cornélius Heim, Paris, 1968, p. 125.

¹⁰¹ Aristote, *Poétique*, trad. de Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, Paris, Éditions du Seuil, 1980, 1448b.

Autant est-il indéniable que l'esprit est confiné en ses limites psychiques et affectives, autant sa saisie du monde et la capacité littéraire de créer offre ce salut, cette configuration de sens qui surpasse les figures figées par le temps, le sacré d'une tradition ou d'une autorité. La métaphore, la connaissance et le dire par image, par fabrications, exagérations et recouvrements d'affects, offre à ma conscience, cette dimension où je puis sortir de moi, et recevoir ce qui déjà dans l'esprit humain, résonne sous le phonème « transcendance ». Toutefois, même si *l'accident* métaphorique mène à un savoir, autant celui-ci que l'expérience mystique ne prétendent adhérer à cette avidité à comprendre ce qui est hors de portée. L'enjeu est plutôt d'arriver à *joindre* le mystère, à insuffler la vie à des spectres, des momies langagières qui ne permettent pas de secouer, de rendre compte de la vivacité de l'expérience intérieure et mystique. Aristote nous dit qu'il est de meilleures métaphores que d'autres ; et cela dépend non seulement des rapports analogiques, de l'efficacité des dyades et des impressions qui en émanent et que nous pouvons créer, mais également et surtout de leur force, de leur *energeia*, de leur résonnement au creux de l'existence. À l'instar de ceci, l'expérience mystique et son inscription langagière s'ancrent fortement non pas dans un vouloir de décrypter l'inconnu par l'entendement et d'en rendre une vérité¹⁰², mais dans un vouloir de participation active à cette union ou dépossession, de s'élever jusqu'à la transcendance dans l'après-coup du langage, dans les configurations psychiques qui sont propres à tout un chacun. Dans cette quête, la production métaphorique d'un surplus, de restants fictifs à interpréter étonne et laisse déceler dans la représentation de l'extase qu'elle fabrique, ce qu'elle est seule à pouvoir *conserver*, la trace de l'indicible qu'elle révèle et crée à la fois :

¹⁰² « -[les écrits mystiques] parole où s'unissent admirablement l'esprit mystique et le désir concret d'entrer en possession des biens surnaturels, et dirigée, bien entendu, contre l' "arrogance intellectuelle" de ceux qui veulent comprendre. » Eric Auerbach, *Mimesis*, p. 165.

Il n'y a de métaphore que dans la mesure où quelqu'un est supposé manifester par une énonciation telle pensée qui en elle-même reste inapparente, cachée ou latente. La pensée tombe sur la métaphore, ou la métaphore échoit à la pensée au moment où le sens tente de sortir de soi pour se dire, s'énoncer, se porter au jour de la langue.¹⁰³

Le poème mystique dans son expression métaphorique me semble alors, dans toute sa solitude, aux interstices de tous ceux qui l'ont préfiguré et l'articulation inédite qu'il risque, l'objet matériel, le perceptible de l'obligation de parler, de ce qui n'a même pas frôlé la pensée en elle-même. Incarnés dans une multitude d'expressions spirituelles, le cœur et corps meurtri, l'amour et le rien éternellement réveillés dans les entrailles des poétiques mystiques, suivent une danse de la répétition, où la transcendance se réveille et se transfigure éternellement, métamorphose perpétuelle suivant celle.celui qui l'articule, ne laissant jamais poindre sa véritable forme.

D'autre part, il existe pourtant de ces lieux textuels dont la détermination et temporalité sont invétérées, invariablement doublés d'une intention dont l'immutabilité ne permet pas l'apparition métaphorique. Je pense notamment aux textes de loi, à certaines rédactions de réglementation, qui ne permettent pas, ni dans leur constitution ou intention, l'accident-métaphore. Alors, lorsque la détermination textuelle, l'intentionnalité conceptuelle sont impossibles comme pour l'expérience mystique, en sommes-nous à dire que le langage métaphorique soit le seul qui subsiste pour véritablement, parler, pour véritablement, sentir ?

*

Tout comme j'écris, j'essaie de figurer la métaphore à travers une voix qui m'est propre, sans pour autant que cette tentative créative et intellectuelle se veule ni puisse être dénuée d'apparitions antérieures. Les archives morcelées d'une histoire de la pensée, les traces référentielles et mythiques qui ont pensé, conceptualisé la métaphore, ces apports qui

¹⁰³ Jacques Derrida, « La mythologie blanche », dans *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 277.

ont su lui assurer une pérennité au sein des questionnements littéraires, philosophiques et existentiels, coexisteront en permanence avec mon essai. Je n'ai jamais écrit sans avoir en tête l'idée du déplacement de celui que Derrida appelle le père de la métaphorologie, tout comme la danse que je vois entre les figurations et incarnations dans la dialogique mystique, n'est pas non plus sans révéler l'influence de Ricœur et sa manière de parler de la métaphore telle cette tension érigée entre ces partenaires de chorégraphie. L'insistance même que je place dans la métaphore comme surprise, anomalie textuelle, peut également laisser préfigurer d'autres influences, comme celle particulièrement grande qu'a représenté la pensée d'Hans Blumemberg.

Si je fais ce petit détour qui peut sembler vain ou bien vouloir faire montre de certaines « connaissances » que j'aurai en ce domaine, mon idée s'esquisse plutôt dans le fait que toutes ces figures croisées au sein de lectures fortuites, acquises ou inculquées auprès de l'enseignement littéraire occidental que j'ai reçu, préfigure que ces références, même au travers d'une lecture qui m'est propre, s'ancrent dans l'esprit et dirigeront toujours, involontairement ou pas, certaines choses singulières que je vis et perçois. Je ne suis donc jamais seule ; mon parler est polyphonique, tout comme celui de la métaphore.

Certes, la métaphore *imagine pour connaître*, mais elle ne consiste pas qu'en une création idéelle et en des schèmes entièrement séparés de l'esprit, de la conscience historique et humaine du monde. Elle s'inscrit à travers même sa particularité, dans les éboulements conceptuels et existentiels qu'elle cause, dans un legs de la pensée qui fait d'elle, structure *réelle* de notre monde. L'héritage indéniable qui parcourt le recours métaphorique, la rumination de figures déjà existantes est à la même image que les influences marquées de l'inscription poétique chez les mystiques. Notamment, un texte canonique comme le *Cantique des cantiques* ne cesse de contaminer l'imaginaire et la mise en forme poétique de celles.ceux-ci. Alors, le langage métaphorique ne consiste pas uniquement en le fait de tordre le langage, d'en créer un nouveau dénué des sillons de mémoire et réminiscences universelles;

elle se saisit de ses incarnations figées, fait revivre des mythes en les faisant réapparaître, transfigurés, actualisés. Celle-ci matérialise momentanément cet inconnaissable qui échappe au regard et à la parole dans le réel et l'unifie à un monde « imaginaire », dont les codes particuliers chargent la lectrice d'en interpréter simultanément la parole et la finalité. C'est dire tout de même qu'aucune métaphore ne comporte une vérité objective dont elle se porterait garante. Celle-ci, s'il en est une, est mouvante, sujette aux variations de la vision du monde qu'elle défendrait, aux variations de l'espace temporel dans lequel elle fut produite et réécrite ainsi qu'à celles des fictions qui viennent la compléter. Terrain d'affrontement où l'illusoire se mêle inlassablement à la mémoire du monde, figures imaginaires mimant un discours savant ou commun. La métaphore évoque vraisemblablement une histoire, une réaction première de la pensée quant à une réalité à représenter, qu'elle soit matérielle ou pas.

Flottement temporel et cognitif, l'invention métaphorique lie ces vécus, ces idéalizations de l'esprit singulières, de manière à ce que, abasourdie, je comprenne, et donc que je dévoile à moi-même, ce qui n'a jamais été qu'un tentacule supplémentaire de l'arsenal rhétorique. Ces surgissements étouffés, la filiation éclatée entre mots, images, pensées et sensations, structurent et dirigent toute ma pensée. Malgré un idéal conceptuel de clarté unifiée, la saisie de ma pensée propre et du monde, se fonde dans la prise de conscience du fait que je nage au travers les ondulations déferlantes et composites d'images qui me composent, me précédant et me suivant. La production et figuration de sens, même en laissant percer la poigne langagière et ses termes qui préfigurent déjà un signifié chargé d'ascendant, est anticipation même de ces explosions composites qui ne sont rien d'autre en fait, outre la matérialité langagière qu'ont leur connaît, que la *vie elle-même*.

Concepts et métaphores : une histoire de *différence*

Pourquoi Dieu est un homme ? Figuration et aporie conceptuelles qui commencent peu à peu à être ébranlées, à la mesure de questionnements féministes et inclusifs notamment, d'une

remise en cause de cette invisibilisation langagière voulue et accidentelle d'un genre. Pourtant, le langage et sa nature protéiforme pourraient y échapper, et les attributs que nous avons croisés de la métaphore permettraient une représentation forte et vivifiante, dont les configurations n'auraient rien d'une existence cristallisée. Pourquoi ai-je moi-même *masculinisé* Dieu tout au long de mon écriture ? J'en comprends et sais que c'est un choix langagier que j'ai suivi puisque cette question ne m'en est même pas apparue comme une : son genre, sa personnalisation humaine et masculine est figée, dans un mode d'expression, une apparence dont on a enfoui et oublié la provenance. Mais alors, la véritable interrogation me semble-t-il, est celle qui demande : pourquoi Dieu est *écrit*, est *dit* homme et que l'on ne s'en étonne même plus ? Je pense que c'est déjà une première piste d'éclaircissement qui permettra de continuer à exposer ce qui permet à la métaphore, à l'inverse, de structurer une pensée vivante et mouvante. Dieu est homme : conception et idée statiques dont l'autorité immémoriale rend tabou le renversement, le mouvement qui s'efforce à démontrer une erreur dans la véracité et l'immuabilité que l'on accorde à cette proposition dans le langage. Dès que l'on essaie de s'en emparer se produit, comme toutes ces choses qui sont érigées comme objets-vérité, une résistance philosophique et autoritaire, un appel à la vérité, une négation de la vie fluctuante du langage. Cette stabilité chère payée, aux interstices d'expériences marginales qualifiées de mineures et niées lorsqu'elles ne peuvent se réduire pour se conformer au moule langagier, on la nomme « concept ». C'est une mise en images philosophique, dont le lien originaire d'avec l'imaginaire est démenti, dans un but je devine de sérieux, d'établissement d'un discours soi-disant objectif. Nietzsche dit que :

Chaque mot est automatiquement transformé en concept par le fait qu'il ne peut se borner au simple souvenir de l'expérience unique et radicalement individuelle qui est à son origine et à laquelle il doit son existence ; mais en outre il doit désigner d'innombrables cas plus ou moins semblables, qui cependant ne sont jamais absolument identiques¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Friedrich Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, trad. par René Bovard et Daniel Simond, dans *Europe*, 36, 141, 1934, p. 10.

Ainsi, la fabrication du concept, la transfiguration d'une perception, d'un senti, en vérité et réalité objective de la chose en soi, est avant tout, inscription langagière, dont la nécessité est primaire, comme l'humain.e, toujours selon l'expression nietzschéenne, s'actualise en premier lieu en tant que la.le plus grand.e des architectes, construisant le lien objet-sujet, qui lui permet par la suite de passer outre son non-savoir réel de la chose. Dans un désir de connaître, de se saisir de la chose et d'en faire *la sienne*, l'humain.e nomme tout, prend tout ; hégémonie totalisante où tout est à sa portée. Dans une lubie, une soumission néfaste à la communication radicale, rien ne veut être laissé au mystère. Pourtant, c'est ce qui ne peut qu'arriver, quoique nous puissions nous faire croire.

Les lieux communs du langage, qu'ils s'installent au creux de prosopopées, d'expressions, de raccourcis, ou au sein même du « mot », témoignent évidemment des limites du langage usuel qui nous happent, mais que nous continuons à prolonger, dans la négation de sa versatilité. Or, ces lieux témoignent également du fait que l'expérience nous est accessible, seulement par la mise en forme du langage, qui, dans l'érection de concepts, est nécessairement réduite à un terme qui non seulement nie sa singularité, mais qui réprime la vie souterraine et l'imprévu qui existent pleinement, en marge de l'entreprise cognitive conceptuelle.

Si plusieurs philosophes se méfient de la métaphore comme d'un piège rhétorique, d'une perversion des Idées, le concept, lui, est pourtant semblable dans son vouloir, comme en dit Blumenberg, de « simulation de la chose éloignée.¹⁰⁵ » C'est un outil langagier qui, dans sa vision du langage comme matériau et assises premières, structure des schèmes et organise la pensée, selon ce que l'entendement perçoit des attributs d'un objet, alors que celui-ci ne peut être autre chose pour nous qu'attendu indéfiniment, et insaisi ; « la conceptualité naît lorsque ces réalités se trouvent réduites à leur seul contour, à ce qui rend l'identification

¹⁰⁵ Hans Blumenberg, *Théorie de l'inconceptualité*, trad. de l'allemand par Marc de Launay, Paris, Éditions de l'éclat, 2017, p. 7-8.

possible¹⁰⁶. »

Toutefois, la métaphore, cet acte créatif, cette réaction primaire au monde et à la pensée, se distingue dans un refus de laisser ce sérieux, cette entreprise de peigner le langage en un matériau statique, faire de l'équivalence entre langage et connaissance, un événement invariable. À l'inverse du concept qui contrôle, édifie le sens qu'il a perçu et qu'il insuffle conséquemment aux choses, l'invention métaphorique, même si elle s'inscrit tout de même dans le même récit humain, qu'elle questionne et s'ancre à la fois dans le même horizon, le remet en question en faisant usage des propriétés polymorphes du langage.

Blumenberg mentionne que le concept, dans son refus d'abdiquer, de s'avouer à lui-même qu'il est en soi une image, une *métaphore cachée*¹⁰⁷, un jeu de langage, participe au ternissement de sa ferveur, sa véracité d'inscription au sein d'une vie langagière et humaine ne pouvant qu'être mouvante. La métaphore, loin de n'être qu'une béquille au même titre que le concept, permet ce dépassement langagier, ces remises en question du soi, de l'objectivité et du réel, dans un esprit ludique, permettant le renouvellement de la pensée. C'est la conscience critique que tout langage s'invente et ment ; et ce mensonge métaphorique n'est pas reconduit dans les mêmes ambitions que celles du concept, soit celles d'évacuer les traces de l'inconnaissable. Il s'agit plutôt d'exposer que son existence, fait fuser la nôtre.

Derrida pose la question suivante dans *La mythologie blanche* : « Toute les métaphores ne sont-elles pas, rigoureusement parlant, des concepts et y a-t-il du sens à les opposer?¹⁰⁸ » La question à se poser me semble être plutôt contraire: les concepts ne sont-ils pas eux-mêmes des métaphores, qui dans une volonté d'*arrêter la pensée*, se sont oubliés ?

¹⁰⁶ Hans Blumenberg, *La lisibilité du monde*, trad. de Pierre Rusch et Denis Trierweiler, Paris, Éditions du Cerf, 2007, p. 27.

¹⁰⁷ « For it is not obvious that the iconic representation that can be used to illustrate a rational concept is indeed, a figure. », Paul de Man, « The Epistemology of Metaphor. », dans *Critical Inquiry*, vol. 5, no. 1, 1978, p. 28. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/1342975.

¹⁰⁸ Jacques Derrida, « La mythologie blanche », *op. cit.*, p. 315.

Réprimer volontairement la fluctuation de ce que je sens, vis, veux, parce que la sémantique conceptuelle aurait marqué, figé dans le langage discursif, les étapes « normales » de l'existence et de la pensée, expose un danger. Danger qui, dans une volonté d'explicitation totalitaire de l'univers, en viendrait à nier la vie elle-même. La corruptibilité, l'erreur dont on accuse à tort et à travers la métaphore, ne peut en être une. Car, percer l'existence, la secouer par le flot d'images qui nécessairement cohabitent avec nous, consiste en un mouvement d'acceptation de l'impossible et en une volonté de continuer à créer outre ; la métaphore, comme affirmation de la vie.

Inscrire l'absent : amour et métaphorologie

Je tiens sans fin à l'absent le discours de son absence ; situation en somme inouïe ; l'autre est absent comme référent, présent comme allocutaire. De cette distorsion singulière, naît une sorte de présent insoutenable ; je suis coincé entre deux temps, le temps de la référence et le temps de l'allocution : tu es parti (de quoi je me plains) tu es là (puisque je m'adresse à toi). Je sais alors ce qu'est le présent, ce temps difficile : un pur morceau d'angoisse¹⁰⁹.

Par amour, par langueur de l'être désiré.e qui nous a quitté.e.s, par désœuvrement parfois, nous nous faisons devoir de mémoire. Honorer un passé qui se meut dans un présent d'une manière qui ne peut qu'être douloureuse, dans les réminiscences de ce qui ne nous a pas été donné. Alors nous inventons ce qui aurait dû, ce qui aurait pu être. Parce que, il est des choses, avouons-le, que nous imaginons comme devant perdurer. Notre absent.e revient donc à la vie : par nos soins, elle.il s'érige de nouveau dans une existence qu'il.elle a quitté, au rythme de notre bon vouloir, notre confection. L'avons-nous déjà vraiment *connu.e* ? Fuyant dès l'approche, son double devient absent à lui-même, dans cette seconde vie que nous lui avons accordée, où sa naissance et son origine, plutôt que de rester impénétrables, remontent désormais à nous.

¹⁰⁹ Barthes, Roland, *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Éditions du Seuil, 1977, p. 21.

C'est expérience parallèle à celle des mystiques, que celle de l'amour, ou plutôt celle de le *parler* : l'intuition sensible et métaphorique de ce qui s'allierait le mieux au sens propre de l'absent, à la manière de le dire, une mise en discours, qui se situe dans l'après-coup certes, mais qui déstabilise dans son expression. Tout comme les mystiques, nous faisons de l'absent.e un.e présent.e, nous structurons le réel à partir d'une métaphore qui est à même de traduire cette sensation. Cet Autre qui « mort », continue à parler à travers nos désirs et notre manque. Les parousies dans la poésie mystique témoignent d'un champ expérientiel où l'expression métaphorique, le chevauchement du figuré et du littéral permettent la traduction d'une expérience aux limites du langage qui, autrement, serait refoulée. À plusieurs moments au travers du premier chapitre, j'ai martelé que la transfiguration, la dyade paradigmatique présent.e-absent.e dans une majeure partie de la poésie mystique, était nécessité. Puisque j'ai maintenant pu exposer plus en détail l'apport métaphorique dans notre structuration du réel, je pense pouvoir dire que ce qui est vraiment nécessité, outre la métaphorisation de l'expérience, c'est l'amour. Nous verrons plus avant que Weil et Hallâj ne figurent pas du tout l'extase mystique comme la rencontre, l'actualisation dans la fusion ; Il est absent et est exprimé comme tel. Toutefois, écrire Dieu, l'inscrire intimement sur le papier en l'anticipant dans son esprit, dans une banque d'images, de schèmes, de perceptions qui me sont propres, c'est nécessairement différer son absence, et faire en sorte que « le signe représente le présent en son absence. Il en tient lieu¹¹⁰ ». Métaphorisation de l'amour ressenti, selon les modalités que *nous* voyons pouvoir être appliquées au non-présent.

La métaphorologie, notion esquissée par Hans Blumentberg, aura justement permis la création d'un espace d'études, afin de penser comment les métaphores structurent non seulement notre expression du réel, mais notre monde lui-même :

¹¹⁰ Jacques Derrida, « La différance », dans *op. cit.*, p. 9.

En tant que repère pour des orientations, leur contenu détermine une attitude, elles donnent une structure à un monde, elles représentent la totalité de la réalité dont on ne peut jamais faire l'expérience et que l'on ne peut jamais entièrement appréhender¹¹¹.

Alors, la métaphore provoque, propulse ce qui autrement demeure dans l'obscurité, aux interstices de l'intelligible et du silence. La métaphorologie insiste sur son pouvoir de figuration nouvelle et inusitée, cette exposition qui demeure nécessairement lacunaire, dans une traduction discursive du monde où les termes sclérosés ne font que ruminer le sens déjà fixé. C'est la vie elle-même, dans tous ses sillons, ses particularités et incertitudes oblitérées par l'idéal d'un sens objectif et unique, que la métaphore réussit à mettre en scène et par le fait même, transmettre.

Par ailleurs, si la cause et la finalité mystiques ne peuvent qu'être amour, ce sentiment, dans son expression métaphorique, se transmet et fonde la connaissance que l'on peut avoir de Dieu. À travers ce phénomène, l'amour divin propulse la nécessité tout autant de le poursuivre que de l'énoncer, de le prononcer dans l'après-coup langagier. Toutes les images premières que je produis de Dieu, toute la connaissance que j'en garde, de manière intelligible ou comme traces mouvantes et hasardeuses qui fraient ma pensée, sont des associations que j'ai à la fois croisées et créées. Nous avons rencontré déjà plus tôt, les images et figures de l'amour *eros*, de la nuit obscure, de la douleur d'une non-réponse qui résultent de l'expression de l'extase mystique. Toutes ces images primaires, ces représentations mystiques versatiles de Dieu fondent l'imaginaire auquel je l'associe naturellement. Que j'y crois ou non, dès que j'entends quelqu'un.e prononcer son nom, ma pensée me ramène à un flots d'images et de réflexions imperceptibles et enchevêtrées qui à la fois m'habitent singulièrement, à la fois appartiennent à un imaginaire et savoir collectif.

¹¹¹ Hans Blumentberg, *Paradigmes pour une métaphorologie*, trad. par Didier Gammelin, Paris, Vrin, 2006, p. 24-25.

En effet, ma pensée, mon imaginaire, ce flux accidentel et perpétuel d'images qui se répètent dans l'histoire culturelle et humaine, structurent nécessairement ma connaissance du fait divin, ce que j'en *ferai*, dans l'horizon de sens qui m'appartient. L'excès métaphorique, l'amour métamorphosé en surplus corporalisé d'images et d'affects, ces restes dont se saisissent mon esprit, forment un héritage. C'est la transmission d'un savoir où se chevauche intelligible et sensible qui, à travers la médiation métaphorique, m'est donné. Que je le veuille ou non, je ne peux penser Dieu sans la métaphore, tout comme je ne peux pas penser l'inconnaissable sans lui faire vêtir différents masques et ombres. Le surplus et l'improbable dont usent les mystiques offrent cet alliage de contraires, qui secoue le sens. Celui-ci dérobe le voile d'une pensée qui ne peut se sortir d'elle-même et peuple par sa production le domaine de mes propres figurations et connaissances du monde, grâce à ses images, qui surgissent à des moments particuliers, chez tout un chacun.e.

Mais, ultimement, qu'est-ce que le.la mystique veut véritablement connaître, ou faire connaître ? Il me semble qu'une partie de la réponse réside dans l'amour comme fondement du savoir et de la rencontre, l'amour comme cet affect du manque, origine de la joie comme de la douleur, du désir sans fin de retrouver l'Autre ou de le réinventer, en lui parlant. Si la métaphore altère le sens acquis du monde, alors l'amour est la métaphore première, la métaphore **absolue**¹¹². Celle qui conduit une existence, celle qui jamais n'a pu se faire capturer par l'entendement¹¹³, mais cause, renverse et organise tout sur son passage. Ce sentiment dont la brutalité et l'intensité ne peuvent qu'infiniment rappeler à l'intuition, ce sensible qui l'a mis au monde, qui l'a convoqué et ne l'a plus laissé partir.

¹¹² « Les métaphores absolues “répondent” à ces questions réputées naïves, auxquelles fondamentalement il n'existe pas de réponses et dont la pertinence réside tout simplement dans le fait qu'il n'est pas possible de les éliminer, parce que nous ne les posons pas, mais que nous les trouvons posées au fond de l'existence

“Daseingrund” ». Hans Blumerberg, *Paradigmes pour une métaphorologie*, p. 23.

¹¹³ « Qu'il [l'entendement] laisse donc l'âme en jouir sans autre activité que quelques paroles amoureuses, car bien que dans cet état nous ne cherchions pas à ne penser à rien, cela arrive souvent, mais brièvement. » Thérèse d'Avila, « Troisième demeure », dans *op. cit.*, p. 49.

Structurer l'absent : l'insuffisance de *nommer*

S'il est depuis l'amorce de ma pensée, question de l'aspect fondamental de l'inscription langagière, de la création d'un matériau dans l'*a posteriori*, dans le désir de mémoire de l'expérience mystique, il faut tout de même annoncer que dire, nommer, demeure nécessité de l'expérimentation d'un transcendant lorsqu'il est « atteint », toutes expériences confondues. C'est calque d'un besoin primaire de possession conceptuelle, ou du moins de création d'une vérité, à la hauteur de notre compréhension qui s'établit au sein de toute l'expérience humaine, et ne peut être évitée, malgré certaines prétentions au contraire. Cette tentative de capturer à travers nos valeurs, nos concepts¹¹⁴, à la mesure de notre être, ce qui malgré nous demeurera fondamentalement inconnu, se fait dans, par et pour le langage. C'est en immense partie par lui que cette conception de l'esprit humain comme *source* de tous phénomènes ou objets qui ne peuvent et ne sauraient « être » qu'à travers notre existence, émane. Toutes fluctuations, toutes eccités, donc tout non-savoir en général, attisent le besoin de contrôler, de faire de notre moi le lieu de passage, comme l'appelle De Man, de toute chose.

La différence entre expérience intérieure et philosophie réside principalement en ce que, dans l'expérience, l'énoncé n'est rien, sinon un moyen et même, autant qu'un moyen, un obstacle ; ce qui compte n'est plus l'énoncé du vent, c'est le vent¹¹⁵.

À certains égards alors, c'est à force d'essayer de substituer au domaine de l'expérience sa matière que le discours cognitif, dans un désir de *découvrir*, fige le mouvement intérieur et continu de l'expérience d'un inatteignable, en la nichant dans une sémantique qui ne peut que traduire grossièrement et de manière fixe, la surface qui s'érode et s'écroule, au gré du mystère qui l'appelle. Non seulement nous contrôlons, mais nous créons, toujours à la mesure de nos propres capacités à recevoir, à comprendre ce qu'on a fait de l'objet ou du

¹¹⁴ J'entends également concept sous la même échelle de compréhension que le symbole, le *transfert* de connaissance intuitive se dessinant en premier lieu à travers la formation de ceux-ci.

¹¹⁵ Georges Bataille, *op. cit.*, p. 25.

phénomène. Nous « appartient » uniquement la transfiguration que nous en avons fait par le langage, conceptuellement ou métaphoriquement.

Ainsi, les tentatives les plus simples et générales de traduire langagièrement l'expérience mystique, comme nous avons pu voir à bien des égards plus tôt, exposent toujours son appartenance étymologique au mot « mystère », son surgissement et l'incompréhension qui en découle, sa nature qui se situe par-delà de l'expérience usuelle et commune. Cependant, la monstration que nous en faisons, l'accès que nous en avons par le langage, démontre tout de même que c'est lui, le dictateur, le bourreau qui n'arrive pas à capturer l'essence de cette chose qui échappe aux schèmes habituels, mais qui de même, persiste, dans un désir brûlant de la posséder. Qu'est-ce que l'expérience extra-ordinaire, celle qui ne se laisse pas saisir par l'outil langagier ? Qu'est-ce qui postule, dicte, le mystère ?

Bataille fait correspondre expérience, médiation, communication et extase, presque au même titre. La prise de parole, nommer ce qui autrement demeure inaccessible est alors risqué encouru d'un partage qui n'est ni accessoire, ni un a posteriori hasardeux appartenant à une pléthore d'autres possibles. C'est également l'expression du besoin de se définir et de posséder, dans cet Autre mutique, qui ne peut que s'articuler, du moins selon notre perspective, qu'en tant qu'objet dépendant de nous. Ainsi, je comprends que de cette expérimentation d'une rencontre, union mystique, résulte le besoin de dire, posséder ce qui s'est produit dans l'écriture, dans la médiation d'une expérience individuelle en objet transmissible à d'autres. Une possession langagière dans le besoin de transmission, de partage de l'expérience.

N'existe pas chose telle qu'un objet ; « entities, in themselves, are neither distinct nor defined ; no one could say where one entity ends and where another begins. » ¹¹⁶ Nul besoin de replonger dans l'entièreté des théories kantienne ou langagières pour déclarer l'évidence. À

¹¹⁶ Paul de Man, « Epistemology of Metaphor », p. 26.

travers le langage, nous choisissons la catégorie, le mode d'existence d'un phénomène, d'une chose que nous circonscrivons. Les philosophes Lakoff et Johnson, en prenant à témoin l'essentialité de la métaphore dans nos réflexes de pensées ont su très bien exposer, dans *Metaphors we live by* (1980), l'ultime différence entre les propriétés que nous déclarons « naturelles » aux objets, mais que nous percevons toutefois à travers nos catégories, nos horizons de sens et de perceptions sensoriels et fonctionnels. Ce que je sens permet de créer une manière de parler propre à mon interaction avec le monde, le réel.

Le langage littéraire en général, de par ce qu'offre l'alliage de la fiction et du réel, aura permis cette figuration de la rencontre divine, sa personnification. Et c'est bien là, pierre angulaire de ma réflexion, ce qui ne cesse d'être refoulé et de revenir simultanément à la surface. Ce n'est que par l'esquisse, la mise en forme, une configuration esthétique, mais foncièrement épistémologique, que le discours mystique peut être appréhendé comme concept, ou du moins, compris. La fameuse formule de McLuhan « medium is the message¹¹⁷ », indique le statut de ce langage qui est loin d'être accessoire ; il est la substance même qui régule, cause et conditionne nos expériences et leurs prolongements. Et comme « plus il y a de forme, plus il y a de contenu »¹¹⁸, il n'est jamais question seulement du choix du médium, de la forme qu'il prend, mais plutôt, de cette manière de dire, permettant de formuler le regard, circoncrire ce qui peut être reçu et construit hypothétiquement dans l'après.

L'illusion qu'il existe **une** vérité, un réel « originaire » auquel nous pourrions accéder et par le fait même circoncrire, découle du postulat et de l'oubli que le langage est création. La métaphore, qu'elle emprunte des termes usuels ou qu'elle s'éloigne des schèmes pragmatiques demeure, malgré tout, toujours *discours*. Toutefois, elle consiste en un outil

¹¹⁷ Marshall McLuhan, *Understanding Medium*, Bruxelles, MIT Press 1994, p. 8.

¹¹⁸ Mark Johnson et George Lakoff, *Les métaphores dans la vie quotidienne*, trad. de Jean-Jacques Lecercle, Paris, Éditions de Minuit, p. 137.

épistémologique essentiel, afin de comprendre à notre mesure et de transmettre, tous champs de savoirs confondus, ces connaissances singulières et expériences immanentes, intraduisibles par un langage cognitif. Parce que, la métaphore s'est saisie et s'est permise de faire ce à quoi le langage est destiné, mais qu'il nous fait constamment désapprendre, par sa tyrannie et sa propension à ériger des monuments à l'apparence indestructible. C'est à dire, créer de la pensée.

À répétition, j'ai voulu insister de manière fort peu subtile sur le fait que l'exemplarité de ce que l'expérience mystique — l'extase à travers l'union présumée avec Dieu — a pu générer en termes de littérature, engage à penser le langage littéraire, la métaphore, comme voie privilégiée contournant les insuffisances d'un langage discursif, afin d'exprimer ces expériences profondes et sensibles. Je donne encore l'exemple de Jean de La Croix, pour qui l'union mystique se doit d'être envisageable comme pouvant être partagée et communiquée d'emblée et ce, par la poésie : « [les poèmes] sont la première expression de cette expérience, la seule valable à ses yeux »¹¹⁹. Et pourtant, Barthes nous dit que :

le langage est l'être de la littérature, son monde même : toute la littérature est contenue dans l'acte d'écrire, et non plus dans celui de « penser », de « peindre », de « raconter », de « sentir » »¹²⁰.

Cette formule fait prendre toute conscience il me semble de l'audace, de la naïveté d'avec laquelle nous avons tôt fait de croire et de dire que le sentir est avant tout ce qui niche et permet la pensée et son expression figurative. La métaphore, la pensée littéraire, auront tôt fait de rejouer ces locutions que nous pensions nouvelles et en mesure d'exprimer l'indicible, mais sur lesquelles le langage a toujours eu main mise, dans la création de leur possibilité. Je sais que la métaphore investit le langage en le rénovant, en déplaçant le sens institutionnalisé,

¹¹⁹ De La Croix, Jean. « Introduction » dans *Poèmes mystiques*, traduits et présentés par Lucin Florent et Carme Déchaux, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Méditations », 1943, p. 7.

¹²⁰ Barthes, Roland (1967) « De la science à la littérature », dans *Le bruissement de la langue, essais critiques IV*, Paris, Éditions du Seuil, 1984, p. 13.

mais cette occurrence demeure l'éventualité qui passe par le langage et ses attributs, ce qu'elle dicte, insidieusement. Croire pouvoir s'arracher à un imaginaire déjà construit, c'est de se mettre des œillères ; les images intellectives, conceptuelles, littéraires qui peuplent nos dires, nos actes, nos pensées, nos réflexes, nos références, sont inscrites et interprétées d'abord et avant tout par la voie verbale, suspendue au monde.

Traquer la métaphore : pièges tendus à l'herméneute

Je l'ai dit au tout début de ce chapitre, et je me permets dès avant de le répéter : mon *ethos* est celui de la lectrice infinie. Tout ce que j'ai fait et continuerai de faire, c'est d'embrasser le rôle de réceptacle de ces morceaux, de ces inscriptions langagières, de ces anomalies du sens que me partage la poésie mystique dont je poursuis la parole. Cette posture implique de s'avouer à soi-même avec l'humilité requise, que ce sont des codes interprétatifs m'appartenant et me dépassant à la fois, qui dictent ma compréhension. Compréhension qui ne peut qu'être partielle, parce que l'expérience qui m'est transmise n'est pas pleine, elle n'est même *plus* ce qu'elle articule être. La mise en forme qu'exposent les mystiques pour parler de l'extase divine est la reconduction d'un tremblement, tremblement qui ne s'actualise que dans l'immanence d'un feu intérieur, d'une vie, d'un amour de Dieu que je ne peux connaître. Je l'ai explicité avec l'expression de De Certeau dans les premières pages de ce mémoire : j'ai accès à une « manière de parler » seulement.

Et malgré tout, cette excroissance langagière, ce témoignage poétique demeurera impénétrable en son entier. Tout comme le tremblement mystique dont les soubresauts se modulent selon son lieu de passage et les affects qui le chargent, lorsque je lis, je me *comprends* moi-même. Ma lecture est configurée à même mes propres affects, à un horizon de sens contemporain qui puise dans ma conscience du passé, dans le sens institutionnel qui me fut inculqué, dans mes sensibilités, dans ma vision du présent. Les mystiques ont une *manière de parler* ; j'ai une *manière de lire*.

La seule vérité de l'affect — ou plutôt construction de — qui m'est accessible, c'est celle de mon état, lorsque je parcours les écrits mystiques, parce que tout comme le transcendant de la rencontre mystique, je suis l'**absente** de cette histoire reçue qui ne pourra jamais être la mienne.

J'oublie que JE lis : le texte me saute aux yeux. Je crois que JE fais alors qu'il n'en est rien. Même effort-même acceptation du vide- pour savoir que JE lis et que JE n'agis pas¹²¹.

Dans nos lectures, nos interprétations intellectives de l'écriture, nous pouvons voir poindre la persistance d'une fuite, d'un orgueil-repoussoir, mené par les confins de l'entreprise du savoir, faisant en sorte que nous négligeons de nous pencher et d'accepter ce à quoi nous avons accès véritable. Parce qu'il faut avouer qu'il ne nous reste rien. Plus rien, en somme, que les textes, l'inscription écrite de l'expérience, mais pas l'expérience en soi. Nous sommes herméneutes d'un silence hérité, dont les mises en forme qui nous sont relayées pénètrent notre conscience indirectement et partiellement. Par le fait même, leur arrivée dicte nécessairement les conditions de possibilités de résurgence d'un certain contenu et de sa réception. Et le problème auquel nous devons nous attaquer, c'est celui de notre positionnement face aux textes, surtout lorsqu'ils n'ont pas à proprement parler de prétention épistémologique déclarée. Les écrits mystiques sont nés d'astreintes langagières, alors que leur sujet existe par-delà. Notre accès se limite à la figuration, à l'envers d'un décor de la métaphorisation dont le surcroît puissant, métamorphosé en une corporalité effrénée ainsi qu'en une pléthore d'images, nous approche tout autant qu'il nous éloigne de l'ineffable. Qui plus est, c'est tâche confuse que celle d'interpréter à travers l'absence et la distance sensible et temporelle qui lie notre destin à celui de l'*écrivant.e*. Aporie qui aura toujours trait à nos perceptions formées dans le su du langage, dans les préfigurations que l'on reçoit et effectue de l'inconnaissable : notre positionnement face aux textes poétiques, bien qu'ils nous laissent souvent pantois.e.s, est nécessairement doublée de l'intention de les maîtriser entièrement,

¹²¹ Simone Weil, « L'expérience de dieu », dans *Œuvres*, p. 818, l'édition souligne.

« for rhetoric cannot be isolated from its epistemological function¹²² ». Quoique nous nous doutions bien de l'échec inavoué d'une telle quête, la lecture provoque l'effort du déchiffrement, le besoin d'élucider ce tissu du monde.

L'assertion même des possibilités inédites d'un langage littéraire en dévoile à la fois les limites. Malgré que cette avenue puisse offrir à l'écriture la possibilité d'articuler ce qui autrement demeure limite confuse et muette entre pensée, expérience et langage, celle-ci se voue à la finitude de chacun de ses lieux communs et termes surusés. Et même si « ce qui constitue l'être vivant de l'homme est proprement la parole¹²³ », l'élément langagier en soi et son origine construite mérite de repenser notre légitimité à se prévaloir des textes à travers un postulat épistémologique appliqué de manière totalisante, en tant que lectrices, lecteurs, et surtout, notre manière d'appréhender les textes, de les analyser, en faisant fi du fait qu'ils ne seront jamais l'expérience elle-même.

Je suis vouée, malgré moi, à faire la figuration d'une figuration dont il ne me reste que des éclats ; j'émule le vide devant lequel l'inconnaissable, son cryptage textuel me laisse, et je tente de le traduire, selon ma propre voix. Hériter des traces, des métaphores hirsutes voulant proposer une lecture singulière de la non-présence de Dieu suppose de recevoir ce surplus de sens, cet excès de présence qui, dans un désir de l'élucider, me laisse penser que je tisse mes propres liens, tout en me rappelant sans cesse à l'absurdité du réel. Cependant, il est toujours cet élément, cette particule « éclairante » comme le souligne Gadamer, qui s'impose au regard et à l'interprétation. Par sa singularité, cet élément éclairant sort du lot et appelle ma conscience et mon attention. Celui-ci permet de dessiner un champ de possibilités, un horizon de sens qui s'élargit, et où mes présomptions futures iront se nicher.

¹²² Paul de Man, « The Epistemology of Metaphor », p. 29.

¹²³ Gershom Scholem, « Le nom de dieu ou la théorie du langage », dans *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, tr. Maurice R. Hayoun et Georges Vajda, Éditions du Cerf, 1983, p. 12.

Notamment, de comprendre l'élan amoureux sans cesse renouvelé comme cette volonté d'une transfiguration de l'absence divine en présence bien réelle, expose que cette figuration amoureuse et puissante m'appelle, ce mouvement guide ma compréhension de la mise en forme mystique. Toutefois, la limitation de cet horizon, de cette compréhension du mystère, quoiqu'ont prétendu certains herméneutes en quête du beau et vrai « méthodique », est marqué par l'impossibilité d'échapper à soi-même. Effectivement, tout comme je ne peux sortir ma pensée d'elle-même, mon entendement ne peut sortir des configurations qui sont propres aux limites de mon existence. Et, par le fait même, mon *Je*, ni se place au-dessus de lui-même, ni du phénomène métaphorique.

Tout comme j'interprète, je comprends une poétique qui demeure métaphorique. Il n'est pas possible d'extraire la métaphore, les images de leur sens, et de les comprendre de manière objective et nue ; la conceptualité rationnelle est étrangère et n'est pas à même de catégoriser des figures dont le sens lui-même, continuellement, nous échappe. Je comprends la métaphore en la laissant habiter ma conscience, en la reconduisant, en laissant l'empreinte de son mystère s'étaler sur ma pensée, la freiner, lui permettre de remettre en question ses acquis. Il n'est pas question ni possible de se placer au-dessus de celle-ci, afin d'arriver à lui trouver sa véritable définition, sa vérité idéelle et ressentie en adéquation totale avec son mot : il existe des lectures *plurielles*, et non pas qu'une seule.

Et déjà, il faut rappeler encore que la le mystique qui reconduit par la production littéraire et poétique, le récit, l'expression langagière de ce qui s'est produit entre elle.lui et ce qui est désigné comme Dieu, produit un discours qui « [...] n'est qu'après coup, pour « dire » —éventuellement et inadéquatement— les étapes et le terme atteints¹²⁴. » Le témoignage mystique de par l'obligation d'une mise en forme, mise en mots qui refoule par sa création même le domaine d'existence mutique de l'extase, est nécessairement incomplet.

¹²⁴ Louis Gardet, *La mystique*, p. 7.

Raconter ce dont on ne peut pas parler demande, je le redis, de recourir aux descriptions du su, sensuelles, qui non seulement sont insuffisantes dans la difficulté d'abattre totalement l'emprise et l'influence autoritaire d'une langue discursive et ses soubassements, mais dont la figuration sera nécessairement reprise, au choix de celle.celui qui décidera de la signification du texte. De Man parlait du « (...) disfiguring power of figuration »¹²⁵ : la texture d'un soi-disant lisible, de ce qui s'offre à soi comme étant accessible aux sens, à la pensée est, aussi, métaphore. « La lisibilité en tant que forme de présentation de l'objet de l'expérience est un artefact, le dérivé né d'un compromis¹²⁶ ». Déjà, la particule éclairante dont je viens tout juste de parler est rhétorique. Le.la mystique laisse dépasser un pan de sens, ce qu'il.elle veut accidentellement laisser *entrevoir*, ou ce qu'il.elle peut consciemment rattacher à l'arrière-scène du sens de la rencontre divine, au moyen d'un vocabulaire qui la confond. La métaphore couvre ses traces minutieusement et fait tomber traqueuse.traqueur dans son propre piège.Le.la mystique, bien qu'il.elle déclare vouloir témoigner au mieux possible de l'inconnu rencontré, n'offre jamais de compréhension ultime de cette actualisation singulière, parce qu'elle.lui-même ne peut la posséder jusqu'au bout. Alors, lorsque j'essaie de saisir un texte, ce que j'en découvre, c'est simultanément et entièrement, ce que j'en comprends.

L'interprétation n'est donc pas un acte qui s'ajoute après coup et occasionnellement à la compréhension : comprendre, c'est toujours interpréter ; en conséquence, l'interprétation est la forme explicite de la compréhension. Ce à quoi se rattache le fait que le langage et l'appareil conceptuel de l'interprétation sont eux-mêmes reconnus comme éléments structurels intérieurs à la compréhension.¹²⁷

Apparaît un danger particulier dans ce phénomène concomitant, en ce que l'herméneute, le.la traducteur.traductrice, l'individu saisissant le texte dans l'après-coup, dans sa position d'autorité variable, peut faire de la substance textuelle, ce qu'elle.il veut, en en imposant la

¹²⁵ Paul de Man, « Epistemology of metaphor », p. 29.

¹²⁶ Hans Blumenberg, *La lisibilité du monde*, p. 348.

¹²⁷ Hans Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, trad. de l'allemand par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 329.

résultante. Elle.il aura ce dernier mot sur ce que la figuration devrait signifier, sur quel plan le chiffrage s'est fait. Elle.il se sert alors du flou de ce sens transporté, afin de faire dire au texte trituré par le manque, ce à quoi il répond.

Je m'attarde un instant à l'exemple révélateur de la traduction française du livre du *Cantique des cantiques*, du théologien et bibliste Louis-Isaac Lemaistre De Sacy, traduction française la plus en circulation au 18^e siècle. Effectivement, il s'agit d'un cas criant de ce que la compréhension et le vouloir d'une autorité mènent la direction de l'interprétation textuelle de toute une communauté. Au début de chaque chapitre se trouve l'interprétation conceptuelle qui serait la bonne, un paragraphe explicatif qui se voudrait guider, diriger l'interprétation conceptuelle que nous devrions avoir du texte. Texte qui autrement demeure controversé et inacceptable au sein de la doctrine chrétienne, tirant l'image sensible du domaine de l'*eros*. Dans une des introductions au texte, publiée par son disciple De Fosse entre 1685 et 1693, il est dit qu'il faudrait voir :

dans la lecture de ce divin épithalame les saintes délices de la charité et de l'union intime de l'âme avec Dieu. D'ailleurs, même les Juifs qui interprètent si souvent leurs livres d'une manière charnelle et grossière n'ont jamais songé à donner un autre sens qu'un sens allégorique à ces paroles¹²⁸.

Ou, encore, nous retrouvons ce passage : « Ces poèmes, où le nom de Dieu n'est jamais prononcé, ne parlaient dès lors plus de lui¹²⁹. » L'herméneutique religieuse s'érige alors comme maîtresse de la liaison entre le contenu et la forme et s'octroie le pouvoir de diriger conceptuellement, et donc existentiellement, des individus qui s'inscrivent au sein d'une collectivité religieuse, dans un désir d'être guidé.e.s, mieux qu'elles.ils ne pensent le pouvoir.

¹²⁸ *Cantique des cantiques*, traduction de Le Maître de Sacy, Introduction de Laurence Plazenet, préface exégétique de Jean-Pierre Sonnet, Clichy (France), Éditions de Corlevour, 2013, p. 798.

¹²⁹ *Ibid.*

L'imposition d'une compréhension, d'une lecture unique et les dérives impérieuses que cela peut provoquer dans l'édification de certaines lectures religieuses se prescrivant comme doctrine spirituelle et d'usage à suivre, est notamment engendrée par cette position double de celle.celui qui lit. La profitabilité dogmatique de s'édifier lieu de passage du texte, pour en traduire et décréter le sens unique selon son interprétation, alors qu'elle en est une parmi une vastitude, est indéniable. Après quoi, l'horizon des possibles est relégué à ce minuscule lambeau de sens qui fait disparaître le devoir et la liberté de la mémoire humaine, en la bornant à des mécanismes cognitifs où elle devient esclave, suivant éternellement les paroles présentes d'une autorité saugrenue et circonstancielle, se prolongeant selon son bon vouloir, et carrément, par le nôtre.

Je le précise, mais ma position ne tend pas à nier qu'il est des inscriptions qui requièrent une érudition. Qu'il ait des spécialistes de certaines compréhensions et connaissances du monde, d'écrits canoniques et marginalisés est une nécessité pour traduire un texte, et le comprendre dans toute son historicité et son contexte. Toutefois, l'inscription textuelle est trace langagière et donc le langage demeure notre seule réalité immédiate de l'expérience. La figuration de celui qui fuit devenant Dieu, est non seulement érigée pour les besoins de la cause d'un corps sacré qui ne sait que faire d'un fragment dont le contenu et la forme sont profanes, mais consiste également en un sens ultérieur, collé au texte.

On voit bien alors que le malaise de l'autorité institutionnelle oblige une certaine direction du texte, et qu'il ne faut pas désapprendre le souvenir de notre propre capacité de lecture¹³⁰. Cependant, il me semble important de ne pas voir une relation de nécessité entre le

¹³⁰ L'intellectuel et herméneute du Coran Mohammed Shahrur a déclaré qu'il fallait lire le Coran, comme si le prophète était mort hier. Déclaration qui lui aura valu son lot de danger dans le contexte actuel de tensions au sein du monde arabo-musulman et son islamisation, mais qui soutient que sous les couches empoussiérées d'interprétations et de directions textuelles autoritaires, nous oublions de lire par nous-mêmes, pour nous-mêmes. Et ce, à la lumière des nouvelles réalités, de l'horizon de sens et de vision élargis que nous offre notre position temporelle. Voir Muhammad Shahrur, *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur*, trad. de l'arabe par Andreas Christmann, Brill, 2009.

relativisme et le subjectivisme. Je ne suis pas en train de défendre une relativité totale, où les allégations *tout est vrai* ou *tout se vaut*, guident la compréhension possible. Il faut rappeler à l'esprit la présence d'une pluralité de modes de connaissances. La multiplicité des discours est inhérente à l'existence humaine, possible de par la réalité elle-même¹³¹. Et de considérer, de ne pas oublier des expériences humaines différentes de la sienne, offre une meilleure interaction avec le monde. C'est cette commensurabilité, cette exigence de dialogues et d'efforts à la fois individuels et collectifs, qui me semblent voie d'accès, voie d'élargissement de l'horizon de sens, possible. Cela, en n'omettant pas sa propre pensée et psyché, tout en ne sombrant pas dans des « modes de vie égocentrique¹³² ».

D'autre part, il serait bien aveugle de ma part de faire de l'autorité institutionnelle, seule responsable de l'application d'une uniformité, d'empêcher les existences et croyances marginales et minoritaires, au sein d'une communauté. Il est su, par exemple, que la collectivité religieuse de Port-Royal « a été déconcerté par la hardiesse des métaphores érotiques. Aussi, est-ce le seul livre dont Sacy n'ait pas fourni aucune traduction achevée. »¹³³ Ainsi, il faut mentionner que l'autorité elle-même, suit ce que le plus grand nombre veut, demande et exige de se faire redire afin de l'appliquer à son existence. Relation de co-dépendance, où la violence d'une réflexion qui ne sait plus se détacher ni créer par elle-même un mode de vie, une vision déprise des forces dogmatiques d'une caste privilégiée et aux commandes, résonne dans toute sa force, dans toute sa volonté de bloquer le renouvellement de la pensée.

¹³¹ « différentes formes de vie et de connaissance sont possibles, parce que la réalité les autorise et même les encourage [...] » Paul K. Feyerabend, *Dialogues sur la connaissance*, trad. de l'anglais par B.Jurdant, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 262.

¹³² Précisons qu'il dit également de ces modes qu'ils sont « aberrants et futiles ». Voir Charles Taylor, *Grandeurs et misères de la modernité*, trad. de l'anglais par Charlotte Melançon, Québec, Bellarmin, coll. « L'essentiel », 1992 [1991], p. 73.

¹³³ *Cantique des cantiques*, traduction de Le Maître de Sacy, p. 798.

En faisant une assertion, nous choisissons nos catégories, car **nous** avons des raisons de nous concentrer sur certaines propriétés et d'en minimiser d'autres (...) De plus, puisque les dimensions naturelles de nos catégories (perceptive, fonctionnelle, etc.) naissent de nos interactions avec le monde, les propriétés décrites par les dimensions ne sont pas des propriétés qui appartiennent en propre aux objets.¹³⁴

Et cette nécessité de se rappeler de notre savoir fondé par nos propres envies et prises de conscience du monde exige également de souligner la nature fondamentalement indirecte de celui-ci. C'est également le cas lorsque l'on étudie les limites de notre connaissance de l'expérience mystique : connaissance indirecte de par cette obligation réitérée par les liens qui nous retiennent attaché.e.s au langage, une conscience de l'expérience qui s'articule essentiellement à travers notre expérimentation de cette inscription. Une telle expérience, même si diamétralement opposée à une démarche collective et épistémologique n'est pas moins épargnée par nous de toute tentative de projet dans l'*a posteriori*. De faire de la trace partielle que nous recevons, de notre compréhension une *donnée*, « (...) giving a face to what is devoid of it. »¹³⁵, témoigne de notre besoin accru de posséder quelque réalité et de la transfigurer en concept. Cela me semble-t-il, se veut toujours une façon de masquer l'inconnaissable dont la vue nous effraie, autant qu'elle nous pousse à le couvrir d'appareils disparates et d'en taire l'impossible.

la poésie est malgré tout la part restreinte-liée au domaine des mots. Le domaine de l'expérience est tout le possible. Et dans l'expression qu'elle est d'elle-même, à la fin, nécessairement, elle n'est pas moins silence que langage.¹³⁶

Nous sommes herméneutes d'un silence amplifié qui s'oppose à un vouloir infus de catégoriser, de déterminer les éléments qui nous échappent. Le besoin positiviste que nous éprouvons de créer un lieu, d'ériger en tradition, en mysticisme, ces expériences plurielles et singulières qui ne peuvent que se dérober à nous, transforme ce qui était à l'origine interprétation de l'inconnaissable, en croyance. Mais, « cette science n'est soutenue que

¹³⁴ Mark Johnson et George Lakoff, *op. cit.*, p. 173.

¹³⁵ Paul de Man, « Epistemology of metaphor », p. 24.

¹³⁶ Georges Bataille, *op. cit.*, p. 41.

par le poème [qui] tient lui d'objet scientifique »¹³⁷ ; elle dépend de notre langage. Nietzsche fait de la métaphore ces pièces de monnaie, dont la valeur symbolique et inscrite s'estompe avec le temps, pour devenir ce métal, ce soubassement de toute création, de toute compréhension langagière. L'expérience de vérité d'un texte n'est pas son élucidation ; c'est plutôt l'expérimentation de la métaphore et de son effet, sur nous et le monde. Certes, l'inscription de l'expérience fait partie intégrante du processus cognitif humain d'actualisation et de compréhension d'un expérimenté. Elle n'est pas laissée au hasard. Et il m'était alors d'autant plus essentiel d'insister sur ce point mort de certaines études des traditions mystiques : l'analyse et l'herméneutique des textes dits mystiques se font dans l'absence d'un véritable dévoilement.

Devant l'oubli, la perte, la le mystique transperce l'interdit de prononcer, en multipliant les formes verbales d'un voir, attaché au monde matériel. Les limites carrées entre transcendance immanence, perceptible, imperceptible, sont brouillées par un jeu de langage perpétuel. Évidemment, c'est une redite, le savoir expérientiel de l'extase ne peut en être un de nature discursive : il est l'inconnu dont l'empire ne peut découler en un savoir didactique, un partage possible sans faille dans un langage conventionnel et convoqué. Attraper au vol les métaphores nécessite de se rappeler que notre interprétation est tout aussi fragmentaire qu'imparfaite. Blumenberg l'a dit franchement : « le fait que le monde ait été créé par des mots ne garantit nullement qu'il puisse aussi se décomposer en un certain nombre de lettres, et être ainsi « compris ». »¹³⁸

Dans le surplus qu'occasionne, que produit toute métaphore, la pensée — autant la mienne que celle qui la conçoit — s'étale, s'autorise l'errance, la mise en danger que représente le dévoilement des masques, la destitution de cet empire de la Vérité, que l'on a laissé trop

¹³⁷ Michel de Certeau *La fable mystique, tome I*, Paris, Gallimard, 1982, p. 105.

¹³⁸ Hans Blumenberg, *La lisibilité du monde*, p. 34.

longtemps pourrir de l'extérieur, dans l'angoisse d'un toucher qui renverserait cette paix, cette immobilité de l'esprit, chèrement acquise. Maintenant que j'ai pu évoquer la métaphore en ce qu'elle a de surplus, cette trace tangible disparate dans sa matérialisation et qui allume mon désir de comprendre, me pousse à chercher plus loin que moi-même, il faut la voir à l'œuvre! La dernière partie qui suit servira d'*exemple*. J'ai voulu frotter la théorie, la réflexion sur la métaphore, aux figures particulières et électrisantes de Simone Weil et Al-Hallâj. En effet, elle.il offrent une mise en forme particulière de l'expérience mystique en tant que dépossession, à travers une utilisation de la métaphore qui force, qui grise le sens et le révèle, tout autant à la nudité, à la douleur et à la lumière du monde et de Dieu. Il.elle ont fait résonner sourdement l'absence divine, en obligeant le mot à se délester de l'imaginaire, pour se confronter au néant angoissant. Cela, forçant à libérer l'espace pour justement recevoir de plein fouet, ce que la gravité terrestre, l'attache au monde matériel, m'avait à tout coup, dissimulée. L'expérience vitale d'un présent, qui frappe autant qu'il fait connaître.

Chapitre III. Déposséder l'esprit du mot : l'ascèse mystique et métaphorique chez Simone Weil et Al-Hallâj

Il faut que l'âme continue à aimer le vide, ou du moins à vouloir aimer, fût-ce avec une partie infinitésimale d'elle-même.

Simone Weil

Un secret t'est montré, qui te fut si longtemps caché, une aurore se lève, et c'est toi qui l'enténébrais encore.

Al-Hallâj

En marge de la marge

Il a toujours été simple, en parlant des mystiques, de leur faire porter l'accoutrement se voulant risible de l'illuminé.e, hurlant.e et fou.folle, exclu.e du *vrai* monde et de sa société. Moqueur, le savoir joue la carte du fin observateur d'une lubie unimaginable, qui contamine l'inscription textuelle de ce qu'il qualifie de crise, de perte de la raison. Se faisant, il en rend un discours qui ne peut que réduire la portée cognitive, l'effet révélateur et audacieux de l'extase et de son utilisation du discours métaphorique. J'ai mentionné au premier chapitre que l'étude certalienne du parler mystique se concentre sur les discours chrétiens et occidentaux, et ce à partir du 15^e siècle, comme ils s'inscrivent particulièrement sous le signe de l'amorce d'une institutionnalisation du discours. La scientification et la rationalisation du langage, particulièrement au 17^e siècle, enclenchent une démarche qui se veut rigoureuse, afin de rendre légitime la *science* mystique, une revendication de l'existence de sa *structure*. Ainsi, suivant la méthodologie propulsée et préconisée par les sciences naturelles, l'on a commencé à créer des catégories, à établir des équivalences langagières explicitant le phénomène, afin d'en construire le substrat. Cette matière nommée mysticisme, devient correspondante à une réalité que l'on prétend objective et véridique de **la** nature du discours mystique. Évidemment, j'ai déjà fait part des avantages tout autant que des réserves à avoir, quant au fait de réunir une infinité d'expériences immanentes et singulières de l'absolu, en ne

faisant pas que souligner leurs similarités verbales. Le fait de les réduire à une catégorie qui les confine dans un même bloc, de statuer et de figer leurs similarités oblitère leur individualité expérientielle et métaphorique.

D'autre part, d'examiner sur le même plan et selon les mêmes critères langagiers un corpus élargi de la littérature mystique comme le champ ébauché par De Certeau propose, aura permis de souligner que la dyade présent-absent prédomine dans le discours mystique chrétien. Marginales dans leur appartenance tardive à une tradition théologique, les inscriptions langagières de l'extase mystique exposent pour la plupart cette même préoccupation à ce que l'absent soit transfiguré comme présent, à travers l'allégorie érotique chrétienne classique depuis le *Cantique*, de l'amoureuse-amoureux.

C'est un *topos* que j'ai pu observer curieusement se dissoudre à travers mes lectures des mystiques Al-Hallâj – Husayn Ibn-Mansûr Hallâj (858-922 ¹³⁹) – et Simone Weil (1909-1943). L'attente, l'épuisement d'une recherche spirituelle dont la seule avenue envisageable demeure la solitude immédiate est épousée par tous deux et non plus subvertie en expression d'une fusion ultime. Disparition du compromis, d'une rhétorique où il faut donner corps, incarner le divin, pour dire le malheur de son absence directe. Réside, à même leurs discours métaphoriques, une structure langagière de l'expérience, rejetant avec véhémence l'utilisation de l'imagination afin de décrire Dieu et son rapport au monde. C'est la dévotion d'une parole qui se charge de réduire à néant toute symbolique artificielle, matérielle et tangible. Hallâj et Weil éprouvent le malheur de la perte, le malheur de l'existence terrestre, comme une reconnaissance, sans qu'elle ne devienne prétexte à une mise en scène romantique de la tragédie. Ce sont les reflets de la Vérité divine qu'il faut regarder directement, vivre pleinement par le réel, pour en approcher.

Tout perdre jusqu'à s'offrir au vide : cela implique de se perdre une première fois, de se

¹³⁹ Ses dates de naissance et de mort selon le calendrier hégirien sont les suivantes : 244-309.

décréer selon l'expression de Weil, pour laisser entrer Dieu et la grâce. Une deuxième fois, c'est effort d'abandonner le réflexe d'un attachement aux choses matérielles. Cela passe également et surtout il me semble, dans l'action de réprouver l'attachement cognitif et affectif à un langage que l'humain.e a créé de toutes pièces, à l'imagination qui nous sauve, ou plutôt nous fait se refuser à la vérité du vide. Je dois ressentir et non pas dévier de la perte, « car il n'y a pas de détachement sans douleur. »¹⁴⁰

Éprouver l'existence, dans toutes ses lueurs, et surtout ses angoisses ; c'est à ce moment où l'existence divine se révèle à nous. Et le parler métaphorique suit ce mouvement chez Weil et Hallâj, où la quête de la vérité divine n'effacera jamais l'impossibilité de la représentation, de la matérialisation langagière de son essence infinie. Hallâj s'écrit : « et il n'y a pas pour l'imagination d'image venant de Toi, qui lui permette d'approcher où Tu es !¹⁴¹ » Il faut plutôt se taire, avouer notre faillibilité, que dire dans l'erreur, dans l'imperfection d'un langage qui ne pourra jamais correspondre à Dieu, ni permettre de déceler sa nature.

À l'inverse de ce que nous avons vu tout au long des deux derniers chapitres, le surplus métaphorique communément employé est abattu. La métaphorisation ne correspond plus à cet excès de sens, ce surcroît de figuration du réel tout comme de l'imaginaire, pour dérouler la pensée, la renouveler et nous approcher pas à pas, du mystère. Hallâj et Weil dépouille leur mise en forme de l'expérience mystique : il n'y a plus de *moi*, qu'un savoir de *lui*. L'inscription métaphorique est également asséchée de tout artifice. C'est l'ascétisme d'une existence, qui se transpose dans la langue. Ascèse de la langue, apophase langagière surprenante, où l'honnêteté et la dépossession de la mise en mots sont révélatrices et novatrices. La mise en récit dialogique de l'âme et de l'aimé divin est absente, parce qu'il y a acceptation non seulement du besoin de sa propre disparition, mais de l'absence de Dieu en

¹⁴⁰ Simone Weil, *La pesanteur et la grâce*, Paris, Librairie Plon, coll. « Agora », 1988, p. 108.

¹⁴¹ Husayn Mansûr Hallâj, *Dîwan*, trad. de l'arabe par Louis Massignon, Paris, Éditions du Seuil, 1981, p. 68.

tant qu'image nécessairement fausse. Si la connaissance de Dieu est dite atteinte pour les deux mystiques à travers un détachement de ce Je qui parle trop fort, le transport métaphorique de cette dépossession est fait à même le discours et la forme langagière qu'il.elle performent. La simplicité, l'élimination de tout ce qui peut être illusoire sont les recours utilisés. L'écriture sobre qui se dénuade, est transfert métaphorique se voulant ainsi copier, figurer, le processus de l'âme, qui se dépossède pour laisser entrer Dieu.

La franchise d'une pensée mouvante comme celle de Weil, l'ingénuité et le lyrisme de celle de Hallâj, m'a attirée, m'intrigue dans toute l'obsession que je porte à notre besoin répété et insistant de s'inscrire, partout, et *plus* qu'il n'en faut. Dans les prochaines pages, je voudrai montrer à travers ces figures que j'affectionne particulièrement, les flots du langage qui tarissent la vie elle-même, le besoin d'éprouver l'amour même dans la blessure, d'enfin, un instant, se taire.

Hallâj et Weil : parcours hétérodoxes

Plusieurs strates, qu'elles soient langagières, culturelles, religieuses, temporelles ou spatiales, séparent les vies de Husayn Mansûr Hallâj et Simone Weil. Leurs destins, de leur vivant comme de leur mort, me les rapprochent curieusement. Considéré.e.s tantôt martyr.e.s, tantôt hérétiques, il.elle se sont taillé.e.s une place indéniable dans l'imaginaire, dans l'histoire religieuse et intellectuelle de laquelle il.elle sont issu.e.s. Marginal.e à même la communauté mystique et son parler, c'est dans un rejet de l'institution, se situant au croisement de plusieurs traditions, riches de l'enchevêtrement d'une pluralité de domaines de réflexions et d'influences diverses, qu'elle.il se dressent. Leur pensée complexe, l'ancrage dans le réel de leur pratique, s'exprime à travers une quête de l'absolu qui se déploie à même l'écriture. C'est cela qui me semble être l'assise où je vois s'inscrire leur plus grande similitude, et à la fois leur plus grande disparité d'avec les autres récits mystiques croisés ; l'écriture qui propulse et rencontre de plein fouet la pensée. J'y reviendrai plus amplement.

Troisième siècle de l'hégire ; premiers moments de l'expansion de l'Islam, où la pensée et le monde arabo-musulman connaissent le grand bouillonnement d'une histoire, d'une renaissance et d'un développement dont la propulsion érige plus officiellement les premières doctrines communes à la religion musulmane¹⁴². Au carrefour entre l'essoufflement du califat abbasside, le traditionalisme et le désir du peuple d'un gouvernement musulman, Hallāj, poète et mystique persan, fait une entrée remarquable et remarquée au sein des communautés soufies. Gravitant essentiellement autour de Bagdad, capitale intellectuelle et religieuse de son ère, plongé dans une marée hétéroclite de cultures et peuples du monde évoluant communément, il traverse l'orthodoxie ambiante, s'éloignant assez radicalement et notablement de la *sharia* (loi). Selon les témoignages¹⁴³, il vit dès l'âge de douze ans une existence d'ascète et, à l'époque de son premier pèlerinage à la Mecque, posté pendant près d'une année à la *Kaaba*, les prières et jeûnes répétés exposèrent farouchement la ferveur de son ascétisme. Il exemplifie ce dépassement des limites imposées corporellement, ce surpassement des rites musulmans. Et cela, dans une pratique ardente et singulière, qui fait peu de cas de l'astreinte de respecter de manière collective et consensuelle — à lire : émise et régulée par l'autorité religieuse — les prescriptions islamiques.

Jeune, son éducation de *hafiz* (apprenant.e) lui fait recevoir son éducation complète en langue arabe et il apprend le Coran par cœur. Dès lors, il délaissera peu à peu le persan et l'éveil à la langue arabe consiste en un retour pour lui à l'essence linguistique de la révélation. Cette révélation, il la considère commune, unique et indépendante des systématisations et

¹⁴²Pour une contextualisation rigoureuse, concise et détaillée des conjonctures historiques à travers lesquelles Hallāj a évolué, voir l'article de Soraya Ayouch, « La passion de Husayn Mansūr Al-Hallāj », dans *Topique*, vol. 113, no. 4, 2010, pp. 133-147.

¹⁴³ Selon les témoignages que Louis Massignon a traduits et colligés, théologien arabisant dont le travail pour faire connaître la pensée de Hallāj au monde occidental qui ne le connaît que trop peu, fut colossal. Pour une plongée en profondeur autant dans l'hagiographie hallāgienne, sa doctrine et ses œuvres, voir *La Passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj*, *op.cit.*

codifications distinctes, ordonnées par l'édification de la religion juive, chrétienne et musulmane¹⁴⁴. Par-delà une institutionnalisation de la parole et la réglementation du vécu, la passion d'une vérité unique qui s'exprime à travers l'existence de Dieu, la spiritualité de Hallâj s'actualise dans l'expérience, dans une découverte de l'amour comme seule autorité exigée pour nous par Allah. Et tout cela, au profit d'une connaissance émancipatrice, qu'il puise à même l'expression coranique, une herméneutique personnelle et « du cœur » se voulant dépouillée de l'influence de la doctrine religieuse et de ses fondements. Il se distinguera assez tôt dans son vouloir d'aller au-delà des soubassements établis de la religion commune et de son légalisme : « les gens vont au Pèlerinage, et moi je vais en pèlerinage vers ma demeure. On offre des victimes animales, moi j'offre en sacrifice ma vie et mon sang¹⁴⁵. » Ses relations avec l'orthodoxie — qu'elle soit sunnite ou chiite — en seront de ce fait très tôt tendues et violentes. Marginal, il est même difficile pour Hallâj d'adhérer complètement aux mœurs et coutumes instaurées au sein des cercles mystiques. Il se tient loin des méthodologies instaurées et institutionnalisées en tous points, ne faisant pas cas d'exception des confréries soufies ; il se séparera d'ailleurs de son dernier *cheikh* (maître) comme, selon Ruspoli, il juge sa méthode trop serrée et contraignante¹⁴⁶. Hallâj est à la recherche en lui-même et à travers le Coran, de cette essence vraie, cette religion « entièrement à Allah¹⁴⁷ » et ce, dans une conscience pure et métamorphosée, dans une *tahaqquq* (actualisation/réalisation personnelle/du soi) possible par l'entremise divine et l'amour, au-delà des balises communes instaurées et institutionnalisées de la religion. Fervent prêcheur de cette parole, de ce

¹⁴⁴ « J'ai longuement réfléchi aux diverses religions en tâchant de les assimiler, puis je les ai ramenées à un seul Fondement ayant maintes ramifications », Stéphane Ruspoli, *Le message de Hallâj l'Expatrié*, Paris, Éditions du Cerf, 2006, p.153.

¹⁴⁵ *Ibid*, p. 227.

¹⁴⁶ *Ibid*. D'ailleurs, je conseille chaudement le travail de Stéphane Ruspoli, pour une hagiographie et une traduction du corpus plus élargie, à teneur plus accessible et actuelle, que celle de Massignon citée plus haut.

¹⁴⁷ Expression tirée de la sourate *Al-Anfal* (Le butin). *Le Saint Coran*, trad. de l'arabe à partir des travaux de Muhammad Hamidullah, révisé par la Présidence générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, de l'Ifta, de la Prédication et de l'Orientation Religieuse, Beyrouth, Éditions Albouraq, 2009, p. 181.

nécessaire retour à la « religion du Vrai¹⁴⁸ », ses nombreux voyages entre les présents Irak et Iran, jusqu'à l'Extrême-Orient le font venir à la rencontre formatrice, autant de la pensée indienne et bouddhiste, que de milieux athées, gnostiques, sabéens, et même réfuteurs de la pensée soufie. Ses pérégrinations inspirent sa pensée et son écriture, tout comme elles attirent les foules à ses côtés. La majeure partie de sa vie, Al-Hallâj la passera, avant tout, à partager sa doctrine, ses états extatiques, son amour consumant pour Dieu en pleine Mosquée et *souks*, allant même jusqu'à proclamer à plusieurs reprises sur la place publique « son désir de mourir anathème pour sa Communauté¹⁴⁹ ». Plusieurs fois accusé d'hérésie et de monstrations débridées de ses expériences de ravissement, les tensions qu'il éprouve avec l'orthodoxie s'enveniment et lui auront valu au moins trois arrestations, dans un but de contrer ses prêches dites fourbes.

C'est en 309 de l'hégire (922) que sonnera le glas final, pour celui qui n'avait cessé d'exhorter à son sacrifice, à son meurtre en pleine rue de Bagdad. En effet, Al-Hallâj aurait déclamé publiquement « Ana al-Haqq », paroles qui lui auront valu d'être exécuté peu après, par crucifixion. Littéralement, la sémantique de ces paroles signifie « Je suis la vérité » et, symboliquement et de manière attestée selon les *hadiths*, la Vérité est l'une des quatre-vingt-dix-neuf désignations, noms d'Allah. C'est donc qu'il aurait dit « Je suis Dieu », dans un vouloir manifeste de dévoiler que Dieu parlait *en lui*, lui qui avait tué ce moi qui s'exprime trop fort, s'étant entièrement effacé en vue de cette union. Ce désir de *tawhid* (unité) avec Dieu, ce dévoilement lucide de sa réalité mystique, lui aura valu de devenir martyr.

« Le pacte de la passion réside dans la dérélition, et j'y ai exténué ma vie¹⁵⁰ » ; sont-ce des paroles qui feraient montre du don de voyance de Hallâj ? Martyr d'un effort constant, isolé dans ses élans prêchers, solitaire et anticonformiste vers l'idéal de la vérité, vers Dieu. Ce

¹⁴⁸ Expression coranique qu'il utilise afin de parler de sa conception de l'amour et de la parole coranique comme seule voie d'accès à Dieu.

¹⁴⁹ *Encyclopédie de l'islam* (ancienne éd.), art. « Hallâj », p. 109, cité dans Stéphane Ruspoli, *op. cit.* p. 33.

¹⁵⁰ Stéphane Ruspoli, *op. cit.*, p. 99.

n'est pas sans évoquer une *refiguration* messianique, où la lumière d'une connaissance nouvelle par amour de Dieu lui aura valu d'être crucifié. L'œuvre, les louanges destinés à Allah ainsi que les déclamations calligraphiées de Hallâj seront entièrement brûlées avec sa dépouille. Il ne nous reste dans leur entièreté que le *Diwan* (recueil/rassemblement¹⁵¹) et *Kitab Al-Tawasin* (Le livre du Ta et du Sin), quoique son œuvre est pressentie comme ayant été infiniment plus vaste. Les sillons qui ont subsisté¹⁵² expose la force inflexible de son rapport personnel au vrai, à la vérité d'une transcendance qui se concrétise grâce à la volonté de connaître, par amour d'abord. Pour le « Très-Haut », malgré la distance et l'absence, il sut accepter malheurs et sacrifices, dépossession et esseulement, dans un horizon où ses mots soufflés exposent intensément son aspiration à l'annihilation. Le destin d'Al-Hallâj, lui qui n'a jamais su ni taire, ni cacher au grand jour l'emprise honnête de ses élans, de ses prophéties d'amour, peut sonner cruel. Mais, n'est-ce pas la seule chose qu'un cœur qui ne vit et ne résonne que pour Allah puisse ultimement désirer, pour le connaître, enfin ?

Weil

L'acharnement, la volonté immuable habitant Simone Weil de comprendre le monde, d'amener aux limites de l'intelligible son silence, est limpide. Soutenue par un flot morcelé de réflexions et de méditations s'articulant à travers une maîtrise impressionnante de domaines de cognitions divers, la portée et le renouvellement d'une réflexion si riche, si complexe, en rendent la saisie et la systématisation aussi tentantes qu'impossibles. Il s'agit d'une pensée vive aux perspectives étendues, dont le caractère d'exceptionnalité s'incarne en immense partie, par le fait que la posture de Weil se situe au carrefour entre une pluralité de traditions, d'expériences pratiques, de théologies et philosophies. Les questionnements de la philosophe

¹⁵¹ Majoritairement, l'appellation *Diwan* réfère à la compilation de toutes les œuvres *poétiques* d'un.e autrice.auteur.

¹⁵² Il faut noter que plusieurs maximes de Hallâj, outre ses écrits, sont parvenues jusqu'à nous par l'entremise d'une tradition orale et d'une transmission serrée, à travers les réseaux existant entre les écoles hallâgiennes. Dans le cadre de ma réflexion, je n'ai utilisé que ses poèmes écrits, comme c'est le travail, la marque de l'inscription qui m'intéresse en particulier, je l'ai déjà par trop mentionné !

française laissent poindre une conception du divin et du monde, une quête, aussi bien mystique, philosophique, qu'empirique et guidée par les dispositions de la raison, résolument teintée de l'idée platonicienne du bien. Esprit d'une indépendance désarmante, jamais n'est-elle emportée ou se soumet-elle à une institution ou à une influence unique. Sa méthode réflexive unique se nourrit autant des échos du catholicisme, que de la philosophie antique — particulièrement stoïcienne et platonicienne —, d'influences laïques et de textes orientaux tel le *Tao Tè King*. Élevée à Paris, issue d'une famille juive non pratiquante et agnostique, le milieu duquel elle est issue est intellectuellement ouvert et très aisé, privilèges qui lui auront permis de grandir en développant plus librement sa propre manière d'évoluer et de se projeter au monde. Les hypothèses tout autant que les interrogations qu'elle émet sur des questions multiples, soit celles du bien et du mal, de la justice sociale, de la nécessité de l'engagement, elle les élèvera au statut d'action. En effet, jamais sa pensée n'est-elle que théorique, aveugle aux réalités sociales, à la vérité de son présent ; elle est carrément *appliquée*, ce qui n'est pas sans rappeler l'influence certaine qu'a eu chez elle l'idée de la philosophie comme pratique, la philosophie comme mode de vie, particulièrement primée chez les stoïciens ¹⁵³. Elle s'efforce à *donner*, vivre la souffrance et l'infortune, offrant un soutien à celles. ceux qui ne sont pas né.e.s riches des mêmes acquis qu'elle, acquis dont elle se dépossèdera, sans grand mal. Elle s'est vouée à la cause des luttes ouvrières en Europe au 20^e siècle, se dépouillant elle-même de ses privilèges économiques et de sa classe sociale, délaissant par exemple, un avenir dans les hautes sphères intellectuelles, que son parcours de philosophie à l'École Normale Supérieure achevé en 1931, laissait présager. Elle a notamment œuvré dans les années 1934 et 1935, au sein de plusieurs usines parisiennes prenant part aux mouvements révolutionnaires, syndicalistes, malgré une santé des plus fragiles.

¹⁵³ Sur ce sujet particulier, voir l'étude particulièrement éclairante et complète qu'est *Exercices spirituels et philosophie antique* de Pierre Hadot, que j'ai déjà cité au chapitre I. Se référer à la bibliographie, pour la notice complète.

L'interrogation frénétique de l'inconnaissable qui anime Weil, de la transcendance divine qui se révèle à l'existence à travers le malheur illumine le potentiel de cette foi aveuglante, de cet amour qui arrive tout de même à en jaillir. Mais, pourquoi, le malheur ? Prémisses essentielles du questionnement weilien, en ce qu'il permet de confronter le vide et donc la vérité, Dieu. Le malheur nous écorche en sa nécessité, nous arrache à nous-mêmes dans l'obligation même de l'éprouver, ce qui ne peut que nous jeter hors des constructions de l'imaginaire, que nous érigeons pour échapper à sa réalité, demeurant intrinsèque à l'existence humaine. Ainsi, « toute douleur qui ne détache pas est de la douleur perdue¹⁵⁴ » ; le malheur permet cette conscience aiguë, ce senti souffrant qui permet de s'engager sans conteste dans l'existence, de s'investir activement dans la voie présente de la vérité.

Et toutefois, sa découverte décisive, celle d'un Dieu d'amour, elle la fera véritablement en 1938¹⁵⁵, à travers un contact direct avec Dieu. Expérience mystique qui résonnera dès lors avec son écriture tout entière, et tissera le fondement de ses réflexions spirituelles à venir. Weil, qui se tournera ultimement vers le christianisme, comme selon ses dires elle aurait « toujours adopté comme seule attitude l'attitude chrétienne¹⁵⁶ », demeure toutefois alerte, laissant sa pensée se promener et la guider, au gré des lectures et traditions qu'elle rencontre, ne consentant jamais à ce qu'elle devienne figée au nom d'une autorité de quelconque nature. Malgré qu'elle se sente appartenir à la foi chrétienne, elle restera définitivement à l'extérieur de son institution, au « seuil de l'Église¹⁵⁷ », selon sa propre expression. L'unique principe, c'est celui de ce Dieu d'amour, fondement de toutes existences confondues, peu importe le

¹⁵⁴ Simone Weil, « Attente de Dieu », dans *Œuvres*, p. 835

¹⁵⁵ Simone Weil en parle explicitement uniquement dans deux lettres, une destinée au Père Jean-Marie Perrin, l'autre au poète et ami Joë Bousquet, voir Simone Weil (1999), « Lettre à Joë Bousquet du 12 mai 1942 », l'*Attente de Dieu*.

¹⁵⁶ Simone Weil, « Autobiographie spirituelle », dans *Œuvres*, p. 768.

¹⁵⁷ Simone Weil, *Attente de dieu*, Paris La Colombe, 1950, p. 54.

langage confessionnel par lequel il est traduit¹⁵⁸.

Sa méthode réflexive aux inclinations plurielles, forte d'affluences diverses, en a dérouté plus d'un.e. Je me permets de le répéter, comme c'est ce qui rend sa figure si exemplaire : sa vision d'une réflexion libre, dénuée de port d'attache et forte de sa propre pratique lui permet de contracter une sagesse composée de sources hétérogènes, tout en se laissant porter par les errances de sa pensée. Et de ce fait, elle aura pu obtenir de cette ouverture tolérante au monde et à son langage hétéroclite un horizon de sens plus large. Les contraintes d'espace sous-entendues à ce travail académique m'en empêchent, mais il serait excessivement important et intéressant de se pencher plus en profondeur sur la manière dont Weil dévoile les analogies et ressemblances qu'elle tisse entre des figures issues de croyances disparates. Car, selon la pensée et conscience philosophique et symbolique essentiellement occidentale, elles n'ont rien à voir. C'est cet esprit proprement *métaphorique* qui lui permet de structurer et d'envisager plusieurs visions de Dieu coexistant dans le même espace, les invoquant simultanément et les faisant vivre dans une même vérité temporelle. Sous nos yeux incrédules, nous arrivons toutefois à en ressortir avec une image éclairante, permettant une compréhension nouvelle. Cette continuité, ce lien qu'elle arrive à monter entre plusieurs symboles, pensées, sens, etc., lui est octroyée par l'audace d'une perspective anhistorique, au carrefour d'une multitude grandiose de valeurs culturelles et symboliques.

Toutes les fois qu'un homme a invoqué avec un cœur pur Osiris, Dionysos, Krishna, Bouddha, le Tao, etc., le Fils de Dieu a répondu en lui envoyant le Saint-Esprit. Et l'Esprit a agi sur son âme, non pas en l'engageant à abandonner sa tradition religieuse, mais en lui donnant la lumière- et dans le meilleur des cas la plénitude de la lumière- à l'intérieur de cette tradition¹⁵⁹.

Weil se voit également orientée par un *logos* à la fois chrétien, mais des plus

¹⁵⁸ « Dieu est si essentiellement amour que l'unité, qui en un sens est sa définition même, est un simple effet de l'amour », Simone Weil, « L'amour de Dieu et le malheur », dans *Œuvres*, p. 698.

¹⁵⁹ Simone Weil, « Lettre à un religieux », dans *Œuvres*, p. 993.

platoniciens¹⁶⁰ également; c'est certes l'intelligibilité qui permettra *a posteriori* d'assimiler la vérité de Dieu. Mais, l'accès à cette dite vérité, à ce « Bien » n'est possible que par ce qui dépasse la cognition, c'est-à-dire par le sentiment d'amour que nous ressentons pour le « Créateur », connaissance qui lui fut ultimement accessible de par sa propre expérimentation du ravissement divin.

(...) un silence dense, qui n'est pas une absence de son, qui est un objet positif de sensation, plus positif qu'un son, qui est la parole de l'Amour qui depuis l'origine nous dans ses bras¹⁶¹.

Si Dieu est amour et que le silence causé par son absence correspond autant au malheur qu'à la vérité, cette compréhension nouvelle laisse place à un autre aspect fondamental de sa pensée, celui de la *décréation*. De même que Dieu s'est distancé de sa création de l'Univers, qu'il s'est fait absent en y renonçant, nous devons nous vider du *Moi*, renoncer à ce *Je*. Cet *ego* qui nous déforme, nous dresse comme obstacle à la rencontre de Dieu et nous rend aveugles aux traces du Beau, ces indices de la présence divine qui transpercent la réalité matérielle. La connaissance, la vraie, n'est possible qu'en s'ouvrant totalement au vide, au malheur du silence et de l'existence, marquant cette possibilité du passage vers Dieu. L'intelligence s'ancre dans l'effacement, afin d'entrevoir les phénomènes de la nécessité. S'effacer pour toucher par soi, quelque chose qui en est définitivement au-delà, et plus grand.

Nous sommes dans l'irréalité, dans le rêve. Renoncer à notre situation centrale imaginaire, y renoncer non seulement par intelligence, mais aussi dans la partie imaginative de l'âme, c'est s'éveiller au réel, à l'éternel, voir la vraie lumière, entendre le vrai silence. Une

¹⁶⁰ Évidemment, la conception chrétienne du *logos* se base sur la conception platonicienne, mais il est intéressant de noter que Simone Weil revient très souvent à la conception du Bien, du Beau chez Platon, Dieu comme Vérité, comme principe de la vie elle-même. Toutefois, tel que mentionné plus haut, son idée n'est pas d'atteindre l'abstraction idéale, de surpasser l'existence terrestre, mais réellement de se décréer soi, et donc dépasser le *Je*, pour créer ce pont possible avec Dieu. Pour plus d'éclaircissements quant aux lectures de l'Antiquité et leur grande influence chez Weil, voir Simone Weil, *La source grecque*, Paris, Gallimard, coll. Espoir, 1953.

¹⁶¹ Simone Weil, « Lettre à Joë Bousquet », dans *Œuvres*, p. 794.

transformation s'opère alors à la racine même de la sensibilité, dans la manière immédiate de recevoir les impressions sensibles et les impressions psychologiques¹⁶².

La philosophie de Simone Weil est autant un exercice spirituel qu'une résilience insoupçonnée. L'acceptation totale de cette nécessité du malheur et de la souffrance, la nécessité du détachement pour s'offrir, enfin, la liberté de *voir* Dieu, de s'en rapprocher. Et cette dévotion, cette possibilité d'amour sont catapultées, essentiellement, par l'écriture. Une écriture sans emprise du *Moi*, sans ce désir orgueilleux et humain de s'inscrire au monde par et dans l'Histoire, mais dans le réel espoir de correspondre, avec Dieu.

Fonder les liens : la dépossession comme dispositif de la rencontre

Si « une religion ne se connaît que du dedans ¹⁶³ », ce n'est pas autre chose que Hallâj et Weil ont entrepris hardiment de faire, non pas dans une application obtuse de ses rites, mais bien au moyen d'une quête spirituelle continue, au plus profond d'eux-mêmes, se déployant malgré les nombreux obstacles et impasses extérieurs. Dans une palpation directe de l'expérience, une foi non conformiste en cet amour de Dieu et pour Dieu nécessaire afin de le connaître singulièrement, il.elle se sont engagé.e.s à partager au monde cette conception du divin unique, fondement de toutes spiritualités confondues. Fort.e.s d'avoir su saisir cette lueur, cette *ma'rifa* (connaissance au plus haut degré/parfaite) de Dieu et cela, non seulement par l'entremise d'un amour expérimenté singulièrement, dans une acceptation complète de l'absence matérielle de Dieu, mais également grâce à une attitude visionnaire qui leur aura permis d'unir leurs connaissances de traditions croisées. Le bref survol des vies et modes de réflexions respectifs de Weil et Hallâj permet mieux, je crois, d'entrevoir en quoi gisent entre ces deux mystiques que tout en apparence pourrait séparer, des ressemblances de pensée fulgurantes.

À présent, l'aspect homologue qu'il me tarde de creuser un tant soit peu afin de mieux

¹⁶² Simone Weil, « L'expérience de Dieu », dans *ibid.*, p. 731-732.

¹⁶³ Simone Weil, « Lettre à un religieux », dans *ibid.*, p. 995.

démontrer par après leur utilisation et leur structuration métaphorique du monde, se situe à l'interstice entre leur vécu de l'expérience mystique et les modalités de dépossession que celle-ci convoque, dans chacun des cas. Je l'ai énoncé plus tôt, autant pour Weil que Hallâj, Dieu est absent « empiriquement » et c'est faire montre d'une foi *faillible*, que de s'efforcer à le transfigurer par le langage ;

1. Quelle est donc la terre si vide de Toi pour qu'ils se redressent, Te recherchant dans les cieux ? 2. Et Tu les vois, qui regardent vers Toi en apparence, mais ils ne T'aperçoivent pas, dans leur aveuglement¹⁶⁴.

Hallâj déclame ici — tout comme Weil qui fait de l'existence du Beau, du Bien, principe allié à Dieu — que l'univers, création divine et parfaite, renvoie les reflets de la présence divine, de son existence, bien au-delà de sa disparition et de sa non-présence immédiate. L'aveuglement dont parle Hallâj semble être causé par le même *Je* dont fait mention Weil, cet *ego*, ce *moi* dont il faut se détacher, pour ne plus qu'il fasse obstacle entre nous et Dieu. S'annihiler, se détacher de notre construction du *je* et de tous ces désirs et passions matériels qui ne sont qu'*apparences*, qui ne sont pas Dieu, consiste donc en la condition de possibilité de l'expérience mystique, de la *chance* d'aimer Dieu réellement. Le monde autant dans le beau que le malheur témoigne de l'absence de Dieu, mais nous rend tout de même possible la *liberté*, le *choix* de croire en Lui, de l'aimer. C'est donc dire qu'il existe, pour les deux mystiques, un passage entre le phénoménal et le transcendant, caractérisé dans la nécessité du malheur, sa coprésence d'avec le Beau. Et, lorsque je me *décrée*, ce passage permet de se résorber, en Dieu, en sa Création. Renoncer à soi, embrasser la contingence terrestre, le vide sans recourir aux illusions imaginaires du soi et du monde, permet le ravissement mystique, la rencontre du vrai. Il faut « rester immobile et s'unir à ce qu'on désire et dont on n'approche pas. On s'unit à Dieu ainsi : on ne peut pas s'en approcher. »¹⁶⁵ Se diriger vers Dieu nous dira

¹⁶⁴ Husayn Mansûr Hallâj, *op. cit.*, p. 59.

¹⁶⁵ Simone Weil, *La pesanteur et la grâce*, p. 234.

Hallâj, c'est de *lire* l'imperceptible de sa présence¹⁶⁶ dans toutes les choses du monde, de s'écarter de l'imagination vaine, de cet *ego* qui dicte le monde selon son bon vouloir verbal et éprouver les signes, dans le silence équivalent à la plénitude. De même, concevoir Dieu dans l'espace weilien, et au sein de la religion musulmane, revient toujours à accepter sa *distance*, non pas comme fatalité, mais bien comme preuve de notre libre arbitre et en définitive, de sa présence. La réalisation de son caractère infranchissable par nos propres moyens limités, nous ramène à une conscience accrue du monde, nous permet de s'y ancrer en le comprenant mieux. Et donc, si je suspends mon assujettissement au *je*, je me détache et cette abnégation me ramène à ce moment de plénitude, ce moment d'amour où Dieu se montre à moi, en tant qu'*intermédiaire*. Cela même expose le fait que le pont véritable entre immanence et transcendance ne se situe pas dans l'abstraction ou le dépassement du monde matériel, mais bien dans ce surpassement du *moi*, pour laisser place à Dieu.

Bien entendu, je n'ignore pas qu'il n'est pas d'intermédiaire possible dans la religion musulmane, tel que ce que le *logos* chrétien implique, cette présence, ce « Verbe » divin sur terre que représente la descente du Christ, ce guide *exemplaire*.

Cependant — et c'est là cette position particulière du de la mystique dont il est question dès le départ — l'intermédiaire chez un soufi comme Hallâj, cette voie *d'amour* qui surgit et qui permet ce contact direct que l'autorité institutionnalisée a décrété impossible, interdite. L'attèle institutionnelle récite, répète pour faire croire, parle *trop*. La dépossession pour atteindre l'extase est ce moment justement contraire, où l'on consent à se vider, se débarrasser de ce que l'on croit être, mais qui n'est à vrai dire, *rien* ; souffrir l'implosion de son absorption dans l'informe caché.

Si les modalités de l'extase mystique chez Weil et Hallâj demande le dépouillement, de se départir du paraître et de supporter le malheur du vide et de l'absence, c'est dans un vouloir

¹⁶⁶ Voir Husayn Mansûr Hallâj, *op. cit.*, p.70.

de *faire place*, disposer de son être de manière à ce que, passive, je puisse recevoir entièrement la *connaissance surnaturelle* comme la nomme Weil, Dieu dans tout son mystère, mon attention toute entière, tournée vers lui ¹⁶⁷ . Comme l'amour permet de trouver l'Interlocuteur, il est clair dans les écrits des deux mystiques qui rapportent le mouvement vers Dieu, que la plénitude de l'expérience se joue dans la langue du silence, dans l'inconnaissance de ce que le langage humain en a rapporté. Weil écrit dans sa lettre à Joë Bousquet que le caractère ineffable de la rencontre lui a amené le sentiment d'une grande plénitude et qu'elle n'avait jamais rencontré d'écrits mystiques auparavant qui lui aurait prescrit l'*imaginaire* d'une marche à suivre. À son tour, Hallâj annonce à grand fracas et à plusieurs reprises cette *tawhid* (unité), ce ravissement où le tout est *je-Dieu*, où l'espace verbal humain est inutile, un accessoire mensonger. « 5. Entre moi et Toi, il y a un *c'est moi* qui me tourmente, ah ! enlève par Ton *c'est Moi*, mon *c'est moi* hors d'entre nous deux !¹⁶⁸ »

Dans le surgissement de la rencontre, tout est silence comme tout *est* Dieu : oubli du *je* car il n'y en a jamais véritablement eu : que du Lui. L'état extatique correspond à la *tawhid* où seul président l'ineffable et l'amour. Le *je* réduit en cendres est également celui qui raconte sa propre destruction, structurant ainsi le mouvement de la pensée et son inscription. Fait d'une importance immense à considérer chez Weil et Hallâj, comme l'impulsion d'annihilation est la configuration métaphorique adoptée à même leur expression. Et c'est d'autant plus essentiel, comme tel que mentionné, l'écriture est chez les deux mystiques lieu de production abondante, où toute la pensée de/sur Dieu évolue. Lieu rythmé de l'expression surnaturelle où l'image fait mine d'être cassée, les figures en apparence fondent, dans une composition dénudée et muée par la nécessité, laissant de côté les excès, ce trop-plein. À vrai dire, laissant

¹⁶⁷ Et il est encore intéressant de noter ce rapprochement entre la pratique soufie et Weil qui consiste en ce que lorsque celle-ci décrit son expérience mystique, elle en dit qu'elle a été provoquée par la lecture attentive d'un poème. Cette pratique amène à penser au *dhikr* dont j'ai parlé au chapitre I et que Hallâj a lui-même pratiqué lorsqu'il appartenait à des confréries, cette transe provoquée par la répétition des mots, où l'attention entière force cet oubli de soi, nécessaire à l'extase.

¹⁶⁸ Husayn Mansûr Hallâj, *op. cit.*, p. 114.

de côté tout ce que Dieu ne serait pas.

Nouer la métaphore au sens : écrire l'ineffable

Qu'est-ce qu'une métaphore, sinon le moment, *l'événement* où l'univers entier crie son étrangeté, me réveille brusquement d'une torpeur où, sonnée, j'avais appris à la désavouer ? Dans l'empressement, l'habitude de réciter les mêmes mots, le maintenant de la communication qui m'absorbe dans le quotidien, la pensée reste en suspens, elle-même ne *pense plus*. C'est dans l'angoisse de perdre ce qui m'est déjà acquis par les constructions langagières, que j'ai nié mon désir de connaître, que l'angoisse de la mort, du vide, me fait rebrousser chemin. Je me retire à nouveau dans cet espace rassurant du discursif, cette bâche rationnelle, tendue entre mes limites et ce que j'ignore. Elle retient ma chute vers les soubassements de mon intelligence, ma faculté de créer un lien avec ce que j'ai décidé de ne plus voir.

Weil déclare « l'univers entier n'est qu'une grande métaphore¹⁶⁹ » et cet aveu provoque la pensée. « A matter of thought and action¹⁷⁰ » où je crée par le langage, le lien entre transcendance et immanence, que tout dans l'essence verbale, sépare. L'hypothèse métaphorique ne relaie pas le sens d'un savoir acquis mais au contraire, le conçoit. Celle-ci guide ce que finalement l'expérience mystique, le frottement au divin auront pu révéler chez Hallâj et Weil. En dirigeant et en créant le sens de l'espace de compréhension, de réception où l'extase est dévoilée, la métaphore permet plus qu'une nouvelle manière de voir. En effet, j'ai déjà exposé le fait que la particularité des deux ne réside pas dans leur manière inédite de creuser la matière et la chair, d'exposer les ruptures ou ressemblances qui habitent une construction matérielle communément partagée. L'inscription métaphorique de l'expérience mystique en est plutôt une, de l'ordre de la *révélation*. À même l'expression, elle crée une

¹⁶⁹ Simone Weil, *La connaissance surnaturelle*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1950, p. 44.

¹⁷⁰ Mark Johnson et George Lakoff, *Metaphors we live by*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1980, p. 153.

réalisation nouvelle, en la montrant dépouillée d'attaches tangibles. La métaphore devient donc non plus uniquement une nouvelle manière de *dire*, mais de *penser* l'expérience mystique. J'ai traité plus tôt, du lien invétéré existant entre cognition et métaphore, de cette propulsion de la connaissance qu'elle permet, en l'expulsant des limites déjà pensées du langage conventionnel. C'est exactement ce que l'on peut observer dans l'écriture de Weil et Hallâj, et la raison d'être de celle-ci.

De fait, l'embrasement de l'inscription chez celle.celui-ci n'est pas ce morceau tangible d'un témoignage dans l'après-coup, comme il en fut communément question dans le premier chapitre. Leur pensée, leur amour de Dieu et l'avidité de *connaître* s'imbriquent et se déploient à même leur propre écriture, se délestant de ce qui ne lui est pas nécessaire. C'est d'écrire qui propulse la pensée, non pas dans une idée de s'inscrire dans le monde, de se frayer une place au sein d'une mise en récit de l'Histoire mystique. Mais, plutôt, pour communiquer avec Dieu. L'écriture métaphorique comme partie intégrante de la démarche mystique. C'est dans cette affinité littéraire que la contiguïté de la structuration de leur expérience s'affiche le plus. Simone Weil est connue pour avoir fait de l'écriture une pratique quotidienne, activité de l'esprit qui lui permettait non pas de s'inscrire au monde, mais de le comprendre, de le réfléchir. Ceci, afin d'investiguer une pensée silencieuse et flottante, aux interstices de la vie intérieure, de l'absent, du langage. L'exercice de l'écrit quotidien, sous forme éparse, dégarnie de la volonté rhétorique d'une mise en forme et d'une mise en images qui *plairait* à autrui, me semble renseigner sur le statut personnel de son écriture. Celle-ci agit chez elle comme manière de réfléchir Dieu, d'entrer en communication avec lui, et non pas d'en faire à tout prix la description, selon ses propres limites. Écrire pour penser, penser pour vivre : les moments fixés par l'inscription permettent une correspondance à laquelle elle peut revenir à loisir, colliger, reconnaître et désapprendre ce qui a déjà été croisé. Pratiquer la métaphore chez Weil permet d'alimenter et de faire avancer cette volonté de comprendre, ce dessein de

cognition, pour appliquer le bien, cet amour nouveau découvert, au sein de la vie elle-même.

Du côté de Hallâj, la poésie, les maximes, les aphorismes, se déploient comme des prières vers Dieu, des convocations où à force de lui parler, la conscience agissante lui rappelle que c'est sa propre voix qui rapporte le bruit du silence. Une communion, un contact s'opèrent dans l'immanence de l'écriture et de la récitation. Celles-ci me semblent *agir* sur le mystique et sa pensée, en ce que ce qu'il arrive à percevoir de Dieu se gagne, tracé par un dialogue intérieur. Cette inscription personnelle fige l'instant de l'écrit, capture les moments pluriels où la pensée se meut et se fusionne au sentir immédiat et aux découvertes qui s'y rattachent. Les éclats composites des différents temps de l'inscription permettent ces témoignages composites des échos du divin, non plus bornés à une Vérité commune et statique, mais dont la nature plurielle est endossée. Selon le moment précis de sa pensée, Hallâj exprime des réalités ou des contacts divers, de l'unité à la séparation, chatoiements qui se suivent et se surpassent, créant un horizon de sens qui ne peut que s'élargir, à force de se confondre avec ce qui veut être compris.

Weil et Hallâj sont figures marginales dans cette manière hétérodoxe de concevoir l'expérience mystique et d'y inscrire Dieu, n'assoyant pas leur vision et pensée intérieures au sein d'une autorité religieuse bien délimitée. Et, c'est ultimement ce qu'implique ce choix d'une voie singulière d'amour, il me semble ; abandonner le construit de l'usage et du convenu, se détacher de la mouvance commune, s'obligeant à surpasser la vision, l'idée prodiguée d'avance. Temps de réflexions poétiques, dénudés d'images tropiques ; « les poèmes de Hallâj sont purs de toute attache charnelle¹⁷¹ » et l'écriture de Weil l'est tout autant. Alors, cette atteinte de l'unité par la dépossession, le contact par l'écriture, c'est réellement se permettre de penser et sentir, en franchissant cet interdit du mystère, en trahissant le silence autant que l'imaginaire qui se braquent devant. Se vider, pour que du même geste, nécessaire,

¹⁷¹ Louis Massignon, *La Passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj III*, Paris, Gallimard, 1975, p. 254.

je puisse m'autoriser à réfléchir Dieu, à l'aimer.

Derrière le futur, devant le passé : Je-Dieu

Le sérieux de la question sacrificielle du *moi*, à l'aube d'une préparation de la destruction *par dedans*, n'implore toutefois pas de taire l'énigme que la trace laisse, comme legs à ses lectrices.lecteurs. *Ana-al-Haqq* : déclaration décrétée impardonnable à laquelle Hallâj s'accrochera et dont il ne démordra jamais, jusqu'à ce que le sacrifice provienne de *l'extérieur*. La métaphore, ce trou du sens, est à découvert et son surplus, ce qui restera encore et toujours à s'expliquer, appelle à couvrir l'ambiguïté de nos mains. Il n'est pas chose rare de voir accourir les justiciers du sens convenu, venant perforer l'anomalie métaphorique, pour qu'enfin le lien syntaxique communique directement quelque chose. Le sens acquis des unités linguistiques, la logique discursive présumée de leur ordre et de leur coexistence dans le même espace, est bouleversée. Bouleversée par le mouvement métaphorique vers le sens qui *devient* sens. C'est ce qui semble s'être produit ici. *Ana-al-Haqq* a été déclaré inacceptable et pourquoi, donc, sinon que les cavités du « signifié » de cet énoncé se sont vues recouvertes d'une figuration qui leur était sourde ?

L'inscription métaphorique dans son élan, dans l'événement de sa compréhension en elle-même, se fond dans la pensée, au même titre que chez des mystiques comme Hallâj et Weil, l'évidence de l'absolu appelle comme seul refuge la destruction du *je*, pour s'effacer en Dieu. Ceci, dans l'espoir du devenir-unicité que permet l'expérience mystique. Pour « attester personnellement l'existence de Dieu et son unicité, par la pensée, la parole et l'action¹⁷²», il faut exterminer sa pensée propre, performer la dialectique du connu vers l'inconnu.

(1) Unifie-moi, ô mon Unique (en Toi), en me faisant vraiment confesser que Dieu est Un, par un acte où aucun chemin ne serve de route ! (2) Je suis Vérité en puissance, et

¹⁷² Stéphane Ruspoli, *op. cit.*, p. 269.

comme la vérité, en acte (*al Haqqu*) est son propre potentiel, que notre séparation ne soit plus ! (3)¹⁷³

Le mouvement vers une *tawhid* chez Hallâj est structuré sémantiquement à même sa propre destruction, qu'il écrit en faisant disparaître son équivalent linguistique, *ana* (Je) dans *al-Haqq* (la vérité/Dieu). L'extinction d'une existence autre qu'en Dieu, la dépossession du moi garantit l'actualisation de cette union, cette fusion : c'est ce que paraît annoncer l'affirmation hallâgienne controversée. Toutefois, son interprétation immédiate et même plusieurs fois, *a posteriori* a fait de Hallâj cet hérétique, ce fou qui se prenait pour Dieu. Mais, si je m'attarde à chaque élément syntaxique véritablement présent, j'obtiens : *ana*= je, *al*= la, *Haqq* = vérité.

Alors, l'identité concrète de cette inscription hallâgienne équivaldrait à : *je- la vérité*. Ou bien, comme j'ai précisé au début du chapitre, puisque *Al-Haqq* en arabe est substrat de Dieu, je pourrais obtenir également : *je- Dieu*. Je fais donc face à deux équivalences langagières qui traduiraient plus ou moins littéralement l'expression de Hallâj en français. Je les réinscris :

a. *Je-la vérité*

b. *Je-Dieu*

L'arabe, langue sémitique, ne possède pas de verbe *être* à proprement parler. Au temps que l'on appelle l'accompli, correspondant à nos différentes conjugaisons du passé, nous utilisons la particule *kana*, équivalente à peu près à notre auxiliaire *être*, et non pas au verbe. Toutefois, à l'inaccompli, temps qui englobe nos temps présent et futur, la particule *kana* conjugue automatiquement la phrase au futur, puisqu'on lui rajoute presque invariablement l'affixe *sa*, propre à celui-ci. Le *kana* n'apparaît, n'existe jamais au présent, comme *être* est implicite dans la phrase nominale, dans le lien que l'on voit, que l'on *s' imagine* s'établir automatiquement entre sujet-objet. Dans la forme nominale au présent, *être* existe donc uniquement sous la surface matérielle, comme sous-entendu. Cependant, ce

¹⁷³Husayn Mansûr Hallâj, *op. cit.*, p.96.

sous-entendu est manifestement converti en déplacement conceptuel, qui guide le sens donné et son interprétation. L'identificateur, le *être* qui aurait véritablement lié Hallâj à Dieu, qui ferait en sorte qu'il aurait concrètement dit *je suis Dieu*, demeure absent, dans cet espace-temps immédiat. Voilà encore une fois, l'effet-métaphore : rapport subversif au monde et au langage, où le surplus de sens, la référentialité décalée, appelle à l'interprétation. Cet éloignement, ce territoire distançant le sens et le mot est devenu plus vaste, étranger à notre compréhension et langage conventionnels, ce qui en rend le contenu ambigu. L'absence de lien sémantique, d'identificateurs nommés, réclame à notre posture de « réceptacle » se voulant rationnel, de les créer méthodiquement, pour s'expliquer à nous-mêmes. Par peur du gouffre, de l'incertitude à venir.

Je-Dieu : deux entités flottantes dans le même espace de l'énoncé, rapprochées par leur coexistence. Qu'est-ce qui leur présuppose un lien de détermination ? Rien d'autre que notre propre appareil interprétatif. Nous faisons porter le poids de notre compréhension, la charge de notre matérialisation de l'*être* à la déclaration de Hallâj, en outrepassant son domaine et sa finalité. Et cela, nous l'exécutons étonnamment à l'unisson, au même rythme que l'inscription mystique commune, qui fait de l'absence de Dieu ce présent structurel, au sein du langage. Cette double situation est exemplaire de ce que le surplus métaphorique, dans toute son ambiguïté — à la fois au niveau de l'inscription et à celui de la lecture — nous fait présumer, nous fait *décider*. De son côté, Weil exprime que

L'être de l'homme est situé derrière le rideau, du côté du surnaturel. Ce qu'il peut connaître de lui-même c'est seulement ce qui lui est prêté par les circonstances. *Je* est caché pour moi (et pour autrui) ; il est du côté de Dieu, il est en Dieu, **il est Dieu**¹⁷⁴.

Ainsi, en présence du Dieu qui m'est caché, tout comme en présence de la métaphore qui déplace l'invisible, je force le lien linguistique, je construis cette attache qui me retiendrait au monde ; j'implore la consolation d'un langage discursif, dont l'usage me le fait voir

¹⁷⁴ Simone Weil, *La pesanteur et la grâce*, p. 90, je surligne.

incassable, rassurant. L'errance m'est insupportable. Mais « toute séparation est un lien¹⁷⁵ » : la métaphore, en séparant le sens donné au mot, me permet de continuer le mouvement de ma pensée et de sa direction. Activité affolante, dans l'inertie du quotidien ! Le littéraire fouette, pousse cette connaissance qui surpasse la concrétude directe que l'on fait porter au langage descriptif, qui fait voir ce suprasensible, cette arrière-scène qui structure la pensée.

Étrange oracle aux allures de *déjà-vu*, non ?

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 228.

Conclusion. La hantise du mythe

Et celui qui écrit est, aussi bien, celui qui a « entendu » l'interminable et l'incessant, qui l'a entendu comme parole, est entré dans son entente, s'est tenu dans son exigence, s'est perdu en elle et toutefois, pour l'avoir soutenu comme il faut, l'a fait cesser, dans cette intermittence l'a rendue saisissable, l'a proférée en la rapportant fermement à cette limite, l'a maîtrisée en la mesurant.¹⁷⁶

J'ai tenté de faire dire aux traces qui me témoignaient de la grandeur de mon inconnaissance, tout ce que je ne pourrai jamais réellement savoir d'elles. Là où l'extase me renvoyait un surplus dont je ne saisisais pas le sens incarné du mot, j'ai senti cette présence, cette prégnance d'un affect qui me dépassait, dans tout l'évènement d'une rencontre incroyable, la lecture comme dévoilement de la vie. Coins obtus de mon propre avertissement : je suis tombée dans ce piège où j'ai oublié que les traces sont ce qu'elles annoncent. L'expérience de l'objet en soi demeure cet insaisissable. Et toutefois, en les lisant, en les faisant venir à ma rencontre, en nous fusionnant le temps d'un instant, j'ai senti ce *quelque chose*, le contact d'avec un inconnu, non pas celui du ravissement mystique, mais bien l'effet d'une provocation nouvelle. Nouvelle dyade composée de l'inscription mystique et ma pensée, la lecture comme évènement qui pousse le jaillissement d'une constellation nouvelle d'affects, de langage, de savoir. Je ne peux pas sortir de ma pensée, mais de lire ces surplus de sens qui me sont radicalement étrangers, m'a amené aux rives d'une connaissance nouvelle, la vision de toutes ces pensées, figures et images avant moi, qui m'emportent et m'engloutissent.

Persée est fin traqueur de l'inconnaissable. Cela, dans l'exemplarité de l'incarnation de sa quête de l'ineffable qui demande au final, à le penser sous plusieurs configurations, le sortir de ses carcans immobiles, plutôt que de matériellement le posséder. C'est sur cette figuration que s'esquisse la piste, la continuité finale de mon mémoire, en l'ouvrant vers les confins du

¹⁷⁶ Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955, p. 29.

mythe et les appellations autres que « Dieu », que peut revêtir l'inconnaissable. Cela, afin de faire détonner toujours plus loin ma compréhension de la pensée littéraire. Et évidemment, de la structure métaphorique qui y œuvre, de leur possibilité commune de produire du sens.

Pour maîtriser l'effroyable figure, Persée doit la tenir dissimulée, de même qu'il l'a d'abord vaincue en la regardant dans un miroir. C'est toujours le refus de la vision directe qui fait la force de Persée, et non un refus de reconnaître la réalité du monde de monstres parmi lesquels il lui faut vivre ; cette réalité, il la porte en lui et l'assume comme un fardeau personnel.¹⁷⁷

La médiation du bouclier n'est pas la seule façon de vaincre la Gorgone, mais particulièrement de la voir, et c'est ce qui importe et règne dans la forme mythique tout comme dans toute mise en scène littéraire. L'essentiel ne réside pas dans la détermination du destin de Persée, à savoir s'il a réellement su tuer la Gorgone ; tout compte fait, Athéna se saisit de sa figure et l'arbore sur son égide, fait continuer son régime de terreur et de paralysie. C'est l'unilatéralité du regard que permet l'utilisation du bouclier, du miroir, qui épargne Persée. Lorsque le regard se heurte directement à Méduse, le contact avec l'insoutenable s'articule invariablement de la même manière : « (...) cesser d'être soi-même, d'être vivant pour devenir, comme elle, Puissance de mort. Dévisager Gorgô c'est, dans son œil, perdre la vue, se transformer en pierre, aveugle et opaque¹⁷⁸ ». L'horreur en elle-même est imperceptible, ou plutôt inobservable ; la confrontation du regard conduit fatalement à la pétrification par la terreur qu'elle génère, si son prolongement n'est pas la mort. L'expérience de l'horrifiant, de mort, s'actualise dans ces mêmes extrêmes déjà croisés d'un objet hors langage, expérience pétrifiante qui tait dans l'instant de sa réalisation, toute possibilité de parler. La trace ne peut en être la résultante simultanée. La métaphore du bouclier de Persée, traduisant et reformulant les objets en soi pour permettre d'en connaître, d'en figurer la présence, permet d'associer les reflets miroités sans incidence, à les incorporer directement à mon existence et son mouvement de pensée. L'image prolongée par le bouclier n'est jamais

¹⁷⁷ Italo Calvino, *Leçons américaines. Aide-mémoire pour le prochain millénaire*, traduit de l'italien par Yves Hersant, Paris, Gallimard, coll. « Du monde entier », 1985, p. 22.

¹⁷⁸ Jean-Pierre Vernant, *La mort dans les yeux*, Paris, Hachette, coll. « Textes du 20^{ième} siècle », 1986, p. 80

réellement l'objet en soi, mais elle détient tout de même des particularités significatives et une forme symbolique, qui lui sont propres ; « (...) l'horreur reflétée, reconduite, reconstruite comme image (...) peut être source de connaissance (...) »¹⁷⁹. Ce qui importe, c'est que Persée soit conscient de l'existence de l'ineffable, de l'horrible mort, qu'il ait osé le regard sur son miroitement. Et c'est ce déplacement de sens, oser tordre et froncer le regard de l'inconnu, l'éprouver dans toute son absence et dans tout ce qu'il n'offre pas au regard, l'ultime pouvoir métaphorique, que le savoir rationnel a réprimé. Malheur et délices littéraires, que seul le courage de crever la surface polie du langage permet de penser.

J'ai borné les récits qu'ont voulu produire des mort.e.s à ce qu'ils ne me disent pas. Rictus muet, paralysie choquante dont j'ai présupposé la raison, sans pourtant le savoir véritablement. L'amoncellement des paroles de négation des vies autres que la mienne me fait frémir sans honte. J'ai tenté de faire dire à l'inscription mystique ce besoin qui nous appartient à toutes et tous, de posséder la compréhension de l'inatteignable, de l'indicible dont je rêve pourtant tous les jours. Je rêve toutes les nuits à l'insondable. Je ne le posséderai jamais. Persée s'est fait donner la *harpê* par un dieu, et elles.ils nous ont fuis depuis longtemps déjà. Les déesses.dieux ne nous ont rien laissé, mais nous avons esquissé l'arme ultime, malléable, seule capable de construire les sens inaccessibles. Celle qui nous enhardit à défaire l'obscur, la brume épaississante qui endort les sens et empêche de rêver en dépassant l'entendement. Laissons-la mettre en scène nos morts, nos joies, nos transcendances, nos angoisses, nos obscurités. Tout ce qui ne s'est jamais donné facilement à notre fantasme démesuré du savoir, tout ce que l'on ne voit jamais. Mais qui nous fait trembler féroce, à tous les coups de la rencontre.

¹⁷⁹ Georges Didi-Huberman, *Images malgré tout*, France, Éditions de Minuit, 2003, p. 221.

Bibliographie

Œuvres littéraires

Cantique des cantiques, traduction de Le Maître de Sacy, Introduction de Laurence Plazenet, préface exégétique de Jean-Pierre Sonnet, Clichy (France), Éditions de Corlevour, 2013.

D'Avila, Thérèse. *Le château intérieur*, Cortaillod (Suisse), Éditions Arbre d'Or, 2003.

De La Croix, Jean. *Poèmes mystiques*, traduit et présenté par Lucin Florent et Carme

Déchaux, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Méditations », 1943.

— *La nuit obscure*, traduit de l'espagnol et présenté par Françoise Aptel, Marie-Agnès Haussiètte et Jean-Pierre Thibaut, Paris, éd. Du Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 1999.

— *Le Cantique spirituel*, trad. par le Père Grégoire de Saint-Joseph, Paris, Éditions du Seuil, 1995.

— *Nuit obscure et Cantique spirituel*, trad. de Jacques Ancer, Paris, Gallimard, 1997.

— *Poèmes mystiques*, trad. de l'espagnol par Lucin Florent et Carme Déchaux, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Méditations », 1943.

— *Poésies*, traduit de l'espagnol par Benoît Lavaud, introduction et notes de Bernard Sesé, Paris, Flammarion, 1985.

Hallāj, Husayn Mansūr. *Dîwan*, trad. de l'arabe par Louis Massignon, Paris, Éditions du Seuil, 1981.

La Bible de Jérusalem. Paris, École Biblique de Jérusalem, nouvelle édition révisée, Éditions du Cerf, 1998.

Le Saint Coran. Trad. de l'arabe à partir des travaux de Muhammad Hamidullah, révisé par la Présidence générale des Directions des Recherches Scientifiques Islamiques, de l'Ifta, de la Prédication et de l'Orientation Religieuse, Beyrouth, Éditions Albouraq, 2009.

Ovide. *Les Métamorphoses*. trad. du latin par Georges Lafaye, Paris, Gallimard, 1992.

Weil, Simone. *Attente de dieu*, Paris La Colombe, 1950.

— *Cahiers*, vol.2, Paris, Plon, 1953.

— *L'attente de Dieu*, Paris, éd. Fayard, 1966.

— *La connaissance surnaturelle*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1950.

— *La pesanteur et la grâce*, Paris, Librairie Plon, coll. « Agora », 1988.

— *La source grecque*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1953.

— *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1997.

Corpus philosophique et théorique

- Aristote. *Poétique*, trad. de Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, Paris, Éditions du Seuil, 1980.
- Auerbach, Erich. *Mimésis*, trad. de l'allemand par Cornélius Heim, Paris, Gallimard, 1968
- *Scenes from the Drama of European Literature: Six essays*, trad. de l'allemand par Ralph Manheim, New York, Meridian, 1973.
- Ayouch, Soraya. « La passion de Husayn Mansûr Al-Hallaj », dans *Topique*, vol. 113, no. 4, 2010, p. 133-147.
- Barthes, Roland. *Fragments d'un discours amoureux*, Paris, Éditions du Seuil, 1977.
- *Le bruissement de la langue, essais critiques IV*, Paris, Éditions du Seuil, 1984.
- Bataille, Georges. *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1954.
- Bautista, Balbino. « Expérience mystique et union divine. Sur le savoir du psychanalyste », dans *Psychanalyse*, vol. 18, no. 2, 2010, p. 33-43.
- Benjamin, Walter. *Œuvres I*, trad. de l'allemand par Maurice de Gandillac, Rainer Rochlitz et Pierre Rusch, présentation de Rainer Rochlitz. Paris, Gallimard, 2000.
- Bergson, Henri. *Durée et simultanéité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.
- *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, Éditions Flammarion, 2012.
- Blanchot, Maurice. *L'espace littéraire*, Paris, Gallimard, 1955.
- Blondel, Maurice. *Qu'est-ce que la mystique*, Paris, Librairie Bloud, 1925.
- Blumenberg, Hans. *La lisibilité du monde*, trad. de Pierre Rusch et Denis Trierweiler, Paris, Éditions du Cerf, 2007.
- *Paradigmes pour une métaphorologie*, trad. par Didier Gammelin, Paris, Vrin, 2006
- *Théorie de l'inconceptualité*, trad. de l'allemand par Marc de Launay, Paris, Éditions de l'éclat, 2017.
- Calvino, Italo. *Leçons américaines. Aide-mémoire pour le prochain millénaire*, traduit de l'italien par Yves Hersant, Paris, Gallimard, coll. « Du monde entier », 1985.
- Camus, Albert. *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942.
- Certeau, Michel de. *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 2002 [1986].
- *L'invention du quotidien. I. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990.
- *La fable mystique (XVI^e et XVII^e siècle), tome I*, Paris, Édition Gallimard, 1987.
- Cochran, Terry. *Plaidoyer pour une littérature comparée*, Québec, Éditions Nota Bene, 2008.
- Deleuze, Gilles, et Guattari, Félix. *Mille Plateaux : Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1980.

- Derrida, Jacques. *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
- Détienne, Marcel. *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981.
- Didi-Huberman Georges. *Images malgré tout*, France, Éditions de Minuit, 2003.
- Feyerabend, Paul K., *Dialogues sur la connaissance*, trad. de l'anglais par B. Jurdant, Paris, Éditions du Seuil, 1996.
- Foucault, Michel. *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- Gadamer, Hans Georg. *Vérité et méthode*, trad. de l'allemand par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Éditions du Seuil, 1996.
- Gardet, Louis. *La mystique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1970.
- *Études de philosophie et de mystique comparées*, Paris, Vrin, 1972.
- Gardet, Louis, et Lacombe, Olivier. *L'expérience du soi. Étude de mystique comparée*, Paris, Desclée De Brouwer, 1981.
- Giard, Luce, et al. « Michel de Certeau, la mystique et l'écriture. À propos de la parution du tome II de la *Fable mystique* », *Esprit*, vol. août/septembre, no. 8, 2013.
- Gril, Denis. « *Adab* et éthique dans le soufisme, Quelques constats et interrogations », dans Chiabotti, F. Feuillebois-Pierunel, E., Mayeur-Jaouen, C. et Patrizi, L (dir), *Ethics and Spirituality in Islam* (vol. I), Leiden, Boston, Brill, 2016.
- Hadot, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1993.
- Heidegger, Martin. « Pourquoi des poètes? », *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1962.
- Heusch, Luc de. *La Transe*, Bruxelles, Éditions complexe, 2006.
- Kant, Emmanuel. *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. de l'allemand par Louis Guillermit, Paris, Vrin, 2001.
- Johnson, Mark, et Lakoff, George. *Les métaphores dans la vie quotidienne*, trad. de Jean-Jacques Lecercle, Paris, Éditions de Minuit, 1985.
- *Metaphors we live by*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1980.
- Kristeva, Julia. « Le Cantique des cantiques », dans *Pardès*, p.65-78. DOI 10.3917/parde.032.0065
- MacDonald, Duncan B. « Emotional Religion in Islām as Affected by Music and Singing. A Translation of a Book of the 'Ulūn ad-Dīn of Al-Ghazzālī, with Analysis, Annotation, and Appendices », dans *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, p. 195-252. Repéré à : <http://www.jstor.org/stable/25208293>

- Maître Eckhart, *Et ce néant était Dieu*, Paris, Albin Michel, trad. de l'allemand par G.Jarczyk et P.-J. Labarrière, 2000.
- Man, Paul de. *Blindness and Insight: essays in the rhetoric of contemporary criticism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983.
- « The Epistemology of Metaphor. », dans *Critical Inquiry*, vol. 5, no. 1, 1978, p. 13-30. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/1342975
- Massignon, Louis. *La Passion d'Al- Hallâj*, éd. Geuthner, Paris, 1922.
- *La passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj. Tome I : La vie de Hallâj*. Paris, Gallimard, 1975.
- *La passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj. Tome II : La doctrine de Hallâj*. Paris, Gallimard, 1975.
- *La passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj. Tome III : La doctrine de Hallâj*. Paris, Gallimard, 1975.
- McLuhan, Marshall. *Understanding Medium*. Bruxelles, MIT Press 1994.
- Nietzsche, Friedrich. *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, trad. par René Bovard et Daniel Simond, dans *Europe*, 36, 141, 1934, p. 5-28.
- Renard, Jean-Claude. *L'expérience intérieure de Georges Bataille ou la négation intérieure*. Paris, Éditions du Seuil, 1973.
- Ricœur, Paul. "Métaphore et discours philosophique", *La métaphore vive*. Paris, Le Seuil, 1975. Rouch, Jean *La religion et la magie Songhay*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1989.
- *Initiation à la danse des possédés* [film ethnographique], France, CNRS, 1949, 1 :07-1 :10.
- Rouget, Gilbert. *La musique et la transe*. Paris, Gallimard, 1990.
- Ruspoli, Stéphane. *Le message de Hallâj l'Expatrié*, Paris, Éditions du Cerf, 2006.
- Saint Denys l'Aréopagite. *Œuvres*, traduction par l'abbé Darboy, Paris Sagnier et Bray, 1845.
- Scholem, Gershom. *Le Nom de Dieu et la théorie kabbalistique du langage*, Paris, Éditions Allia, 2018.
- *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*, trad. de l'allemand par Maurice R. Hayoun et Georges Vajda. Paris, Éditions du Cerf, 1983.
- Shahrur, Muhammad. *The Qur'an, Morality and Critical Reason : The Essential Muhammad Shahrur*. trad. de l'arabe par Andreas, Christmann, Boston: Leiden, Brill, 2009.

- Siemerling, Winfried. *Discoveries of the Other*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 1994.
- Taylor, Charles. *Grandeurs et misères de la modernité*, trad. de l'anglais par Charlotte Melançon, Québec, Bellarmin, coll. « L'essentiel », 1992 [1991].
- Vernant, Jean-Pierre. *La mort dans les yeux*, Paris, Hachette, coll. « Textes du 20ième siècle », 1986.
- Vidal, Daniel. « François Raviez(éd.), Poétique du spirituel », *Archives de sciences sociales des religions* 176(377), 2016.
- Underhill, Evelyn. *Mysticism : a Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness*. New York, Dover Publications, 2002.
- Zumthor, Paul. « Oralité », dans *Intermédialités / Intermediality*, 12, 2008, p. 169–202.